

**Sobre a possibilidade de uma sociedade justa  
na Filosofia Política de John Rawls**

**Carlos Manuel Jorge Alves**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia,  
especialização em Filosofia Política**

**janeiro, 2013**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a orientação científica dos Professores Doutores Luís Manuel Bernardo e Manuel João Matos do Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

## **AGRADECIMENTOS**

Deixo um agradecimento muito especial aos professores Luís M. Bernardo e Manuel João Matos, docentes na Universidade Nova de Lisboa, primeiro pela aceitação da orientação da dissertação que agora se apresenta e pela disponibilidade e úteis considerações.

Por fim, uma nota muito especial para a minha esposa cujo conhecimento profundo da língua inglesa se demonstrou de grande utilidade na análise e tradução da bibliografia consultada e citada. Para não falar do seu constante incentivo.

“Utopian Consciousness wants to look far into the distance, but ultimately only in order to penetrate the darkness so near it, of the just lived moment, in which everything that is both drives and is hidden from itself. In other words, we need the most powerful telescope, that of polished utopian consciousness, in order to penetrate precisely the nearest nearness.”

BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope*, 1954-59.<sup>1</sup>

“O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral.”

KANT, “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita”, Quinta  
Proposição<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope* 3 vols., Cambridge: MIT Press, 1986.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Edições 70, Lisboa, 1988.

## RESUMO:

A procura da sociedade justa é endógena à filosofia política e tem em John Rawls, filósofo moral e político norte-americano, um dos seus principais impulsionadores.

A dissertação que agora se apresenta assenta numa reflexão acerca do seu contributo (rompendo com a moderna dimensão utilitarista) de índole contratualista e num questionamento acerca da sua exequibilidade.

Uma primeira parte conduz-nos da equidade à utopia. Aí valoriza-se, especificamente, a versão doméstica da conceção política rawlsiana da *justiça como equidade*.

No plano crítico destaca-se a defesa explícita de um estado mínimo que não procura corrigir as desigualdades sociais de Nozick. Alternativa assente em direitos individuais de propriedade que funcionam como um entrave moral a todas as formas de distributivismo. Fazendo com que nos antípodas de Rawls o autor de *Anarquia, Estado e Utopia* prefira mínimo o Estado que quase paternalistamente o responsável por *Uma Teoria da Justiça* prefere social para o cidadão.

O primeiro momento expositivo e crítico deixa-nos no limiar da aplicabilidade do projeto interno de Rawls às relações entre povos no plano internacional, abrindo espaço à sua utopia realista.

Chegados à segunda parte da dissertação e ao núcleo da sua *Utopia Realista* investiga-se o ensejo rawlsiano, anunciado em *A Lei dos Povos*, de alargar as suas teorias presentes na versão doméstica da sua conceção política de justiça como equidade, referidas na primeira parte, à política liberal internacional.

Todo o desenvolvimento se edifica sobre a preocupação de uma interpretação da possibilidade da "utopia realista" e de uma análise, igualmente, crítica da sua prossecução, entendida tendo em consideração a situação existente como utópica, uma vez que não reflete os mecanismos sociais vigentes, mas realista considerando que não contraria nada daquilo que identificamos na natureza humana.

Fica implícito nesta dissertação, que mesmo que uma sociedade de pessoas autonomamente morais e plenamente justa não seja possível, continua a ser importante mostrar que a justiça é consistente com a natureza humana e que uma

sociedade ainda que não perfeitamente justa, mas razoavelmente justa é alcançável, sendo esse talvez o maior legado de Rawls.

Ou seja, um mundo em que os grandes males foram eliminados e instituições básicas justas (ou pelo menos decentes) foram estabelecidas por povos (a ênfase é concedida aos "povos" não aos estados e sociedades) liberais e decentes, honrando a lei dos povos, fazendo equivaler uma sociedade justa a uma "Utopia Realista".

**PALAVRAS-CHAVE:** equidade, filosofia política, justiça, relações internacionais, utopia.

## ÍNDICE

Agradecimentos.....	3
Resumo.....	5

## PARTE I - DA EQUIDADE À UTOPIA

Introdução .....	8
Teoria da Justiça e Liberalismo Político .....	9
Construtivismo Político.....	15
Tecnologia de normalização .....	17
A posição original.....	19
O véu de ignorância .....	21
Críticas.....	23
Princípios de justiça .....	24
Críticas .....	27
Legitimidade no seio de uma sociedade liberal .....	29
Nozick e o estado mínimo.....	31

## PARTE II - A UTOPIA REALISTA

A justiça internacional .....	39
Críticas.....	40
A Lei dos Povos.....	43
O caso interno e a sociedade dos povos: diferenças .....	47
O uso do termo "povo".....	49
O Casanistão .....	55
Críticas .....	57
Legitimidade no seio de um povo decente.....	64
Legitimidade no seio de povos bem ordenados .....	65
Quais de entre os povos não são bem ordenados? .....	67
A utopia realista .....	69
Utopia realista ou realismo utópico?.....	74
Paz ou justiça?.....	77
Não há consenso de sobreposição a nível internacional .....	79
<b>Conclusão</b> .....	82
<b>Bibliografia</b> .....	89

## PARTE I - DA EQUIDADE À UTOPIA

### INTRODUÇÃO

É um fato de que entre as misérias imutáveis da condição humana tal como a pestilência, pragas e epidemias, por um lado, e as causas insondáveis tais como o destino e a vontade de deus, por outro, a vida social civil é uma criação dos seres humanos e pode ser modificada para responder às novas contingências. John Rawls (1921-2002), filósofo moral e político americano reconhecido como o principal filósofo político do séc. XX<sup>3</sup>, está convencido de que visto que o mundo natural pode ser um mistério para todos exceto o criador, somos os autores do nosso mundo social e por isso capazes de mudar e manipular os acordos institucionais por meio de disposições razoáveis. Na justificação de seu projeto, Rawls mantém que este é um cenário realista - que poderia e pode existir. Afirmando-o como utópico e altamente desejável porque junta a razoabilidade e a justiça a circunstâncias propiciadoras da realização dos interesses fundamentais dos cidadãos.

O projeto de Rawls não é uma tentativa de derrotar um cético moral ou os sentimentos daquelas a quem falta um sentido adequado de justiça a fim de gerar essa motivação. É, ao invés, uma contribuição para uma discussão pública a respeito da concepção o mais adequada possível da justiça a ser usada por uma sociedade democrática ao dirigir-se a matérias de justiça social básica. Tem como objetivo desenvolver um balanço da organização básica de uma sociedade justa sob condições favoráveis, mas não irrealistas. Circunstâncias a que Rawls chamaria mais tarde: “utopia realista.” A ideia é estender o que são ordinariamente pensados para ser os limites da possibilidade política praticável e conseqüentemente exibir o que poderíamos ser no nosso melhor. Apontar a possibilidade de tal realização, naturalmente, não estabelece a sua probabilidade. No entanto, mesmo só mostrando que uma ordem justa é possível, isso afeta as nossas atitudes políticas e sociais e tem conseqüentemente efeitos práticos significativos. Ao desvendar como o mundo social pode realizar as características de

---

<sup>3</sup> Acerca da vida de Rawls veja-se Pogge, Thomas, “A Brief Sketch of Rawls’s Life,” Richardson & Weithman (eds.), *Development and Main Outlines of Rawls’s Theory of Justice (Philosophy of Rawls, Volume 1)*, Garland Publishing, New York, 1999.



uma utopia realista, a filosofia política fornece um objetivo a longo prazo para motivação política e trabalhar na sua direção dá o sentido ao que podemos fazer hoje.<sup>4</sup>

Rawls procura desenvolver na sua teoria situações em que as sociedades (fechada e dos Povos) sejam justas, intuito presente na sua concepção de justiça como equidade, a qual expressa uma situação inicial em que todas as pessoas estão dispostas simétrica e equitativamente, para selecionarem os princípios de justiça.

Rawls concebe uma sociedade (fechada e dos Povos) em que os seus elementos (indivíduos e povos) possam com base numa situação equitativa, intentar objetivos racional e razoavelmente admissíveis. Uma sociedade que inviabilize e não mantenha as arbitrariedades e contingências da vida humana e social, garantindo convicta as condições para a autorrealização.

A possibilidade de uma sociedade justa na filosofia política de John Rawls é a narrativa de uma expectativa vivida entre o realista (o exequível) e o utópico (o não existente).

## TEORIA DA JUSTIÇA E LIBERALISMO POLÍTICO

Foi em 1957 que surgiu o primeiro texto de John Rawls, intitulado *Justice as Fairness*, sendo em torno deste eixo que se fundou, camada a camada, *A Theory of Justice*, volume publicado em Harvard em 1971<sup>5</sup>, onde Rawls propõe uma concepção de justiça que denomina, precisamente, de “justiça como equidade”.

A justiça como equidade é uma concepção política baseada numa das interpretações específicas das ideias de equidade, liberdade e igualdade fundada na cultura política pública de uma sociedade liberal.

De acordo com a justiça como equidade, a liberdade dos cidadãos possui três aspetos. Os cidadãos são livres no sentido de serem capazes de formar, conferir e perseguir a sua concepção de bem; acreditam ser fontes autoproclamadas de exigências válidas sobre as instituições; e são vistos como sendo capazes de assegurar a responsabilidade dos seus

---

<sup>4</sup> Cf. MANDLE, Jon, *Rawls's 'A Theory of Justice' - An Introduction*, Cambridge University Press, 2009, pp. 11-13.

<sup>5</sup> RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. (Trad. Port *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001).

fins considerando os recursos supostamente disponíveis para si. Os cidadãos são iguais em virtude de possuírem num grau mínimo os poderes morais e capacidades que os tornam membros plenamente cooperantes da sociedade.

A especificação daquilo que os cidadãos necessitam - bens primários - deriva desta concepção de cidadão. A concepção de equidade usada na justiça como equidade enfatiza que os fatos sociais e naturais relativos aos cidadãos que são arbitrários de um ponto de vista moral não deverão ser considerados básicos quando se determina a distribuição de bens primários.

Na primeira parte de *Uma Teoria da Justiça (Theory)* é facultada a apresentação dos elementos fundamentais do núcleo teórico e a argumentação favorável aos princípios da justiça com base em estipulações razoáveis justificativas da opção por essas concepções. Segue-se na segunda parte (*Institutions*) o exame dos tipos de instituições estabelecidas pela justiça como equidade e os tipos de deveres e obrigações impostos por si. Na terceira parte (*Ends*) apura-se se a justiça como equidade é uma concepção viável, obrigando à investigação sobre a estabilidade e sobre a relação entre o justo e o bem (prioridade do justo (*right*) sobre o bem (*good*)).

Para o filósofo de Baltimore, os princípios de justiça mais razoáveis seriam aqueles que fossem objeto de acordo mútuo entre pessoas em condições equitativas. Trata-se, portanto, de uma teoria da justiça que parte da ideia de um contrato social.

A proposta rawlsiana traduz-se no estabelecimento de uma concepção de justiça que generalize e suplante a teoria contratualista de Locke, Rousseau e Kant, erigindo um construtivismo de tipo kantiano. Aliás, Rawls admite em *A Theory of Justice* que:

“O que procurei fazer foi generalizar e elevar a uma ordem superior de abstração a teoria tradicional do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant.”<sup>6</sup>

Na mesma sequência crítica, Rawls entende, ainda, o intuicionismo<sup>7</sup> como não construtivo e o perfeccionismo como inaceitável. A sua hipótese é a de que a doutrina do contrato devidamente elaborada pode preencher esse hiato, sendo a sua teoria da justiça como equidade um esforço enérgico nessa direção.

---

<sup>6</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 13.

<sup>7</sup> Idem, p. 53.

Através desta Rawls, invetivando uma concepção liberal, concebe uma sociedade de cidadãos livres detentores de direitos básicos iguais (as desigualdades de renda e riqueza só são admissíveis quando vantajosas para os menos favorecidos) cooperando num sistema económico igualitário. Uma sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de carácter intergeracional, baseada numa concepção de justiça como equidade, desenvolvida em conjunto com duas ideias associadas: a dos cidadãos como pessoas livres e iguais (*Uma Teoria da Justiça* §7) e a da sociedade bem ordenada como sendo efetivamente regulada por uma concepção pública de justiça (*Uma Teoria da Justiça* §3).<sup>8</sup>

Rawls pretende desenvolver uma teoria da justiça como equidade que se apresente como opção ao utilitarismo nas suas múltiplas versões. No prefácio à edição portuguesa<sup>9</sup>, Rawls confirma a sua intenção (já apresentada no prefácio da edição inglesa) de formular uma concepção de justiça que forneça uma alternativa sistemática razoável ao utilitarismo devido ao que julga ser uma insuficiência dessa doutrina enquanto base para as instituições da democracia constitucional. Em particular, Rawls não considera que o utilitarismo forneça uma explicação satisfatória dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, enquanto sujeitos livres e iguais, imprescindível para as instituições democráticas.

O resultado será uma teoria deontológica e não-naturalista que estabelece a prioridade do justo sobre o bem, apta a facultar um fundamento filosófico ao dever ou à noção de justiça que deve obrigatoriamente ser de um ponto de vista ontológico anterior a qualquer concepção empírica de bem. Ao apresentar a sua teoria da justiça<sup>10</sup> como equidade, Rawls contrapõe-na à alternativa utilitarista (cujas diversas variantes têm dominado a tradição filosófica). E, contrastando com essa posição utilitarista, para Rawls a filosofia política não é simplesmente filosofia moral aplicada.

Em *Justiça como Equidade*<sup>11</sup>, livro composto por palestras de Rawls proferidas por si, regularmente, em Harvard, durante os anos 80 num curso de filosofia política,

---

<sup>8</sup> Cf. RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997, p. 42 e seguintes e p. 60.

<sup>9</sup> RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997, p. 19.

<sup>10</sup> Acerca da evolução da justiça como equidade desde 1971 em diante veja-se Freeman (2007).

<sup>11</sup> RAWLS, John, *Justiça como Equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

este identifica como tarefas para a filosofia política quatro funções:<sup>12</sup> ordenação, orientação, reconciliação e exame dos limites da possibilidade política praticável (variação da função anterior).

“Entendemos a filosofia política como realisticamente utópica: ou seja, como exame dos limites da possibilidade política praticável. A nossa esperança para o futuro da nossa sociedade apoia-se na crença de que o mundo social admite pelo menos uma ordem política decente, de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, embora não perfeito, seja possível.”<sup>13</sup>

Fechando os parenteses, o utilitarista aponta para um princípio moral universal (“maximizar a utilidade”), que aplica às ações individuais, constituições políticas, relações internacionais, e outras matérias concernentes. Rawls não possui um princípio universal como refere em *Uma Teoria da Justiça* no §29, o princípio regulador correto para tudo depende da sua natureza intrínseca. Rawls confina a sua teorização ao domínio político, e no interior deste domínio defende que os princípios corretos para cada subdomínio dependem do caráter e relações dos agentes.

A sua conceção de *liberalismo político* (considerado por si um ponto de partida adequado no percurso para a sua utopia realista) endossa o uso legítimo do poder político numa democracia, tendo como objetivo mostrar quão duradoura a unidade pode ser conseguida apesar da diversidade de posições possibilitadas pelas instituições livres. Em *Political Liberalism* dissecar a transição de um consenso constitucional (*constitutional consensus*) para um consenso sobreposto (*overlapping consensus*). A profundidade (*depth*) de um consenso sobreposto determina que os seus princípios e ideais políticos se baseiem numa conceção política de justiça que usufrua das ideias fundamentais de sociedade e pessoa do modo concernente à justiça como equidade.

Encontramos em Rawls um predomínio, na sua conceção de justiça, da ideia unificadora, para desenvolver uma conceção política de justiça para um regime democrático, da sociedade como um sistema equitativo de cooperação social que se perpetua de uma geração para a outra.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> RAWLS, John, *Justiça como Equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003, pp. 1-5.

<sup>13</sup> Idem, pp. 5-6.

<sup>14</sup> Cf. *Uma Teoria da Justiça* §1.

No entanto, numa sociedade de cidadãos livres encontraremos multividades diversificadas: crença em diferentes religiões, concepções distintas sobre o bem e o mal. Todavia, em qualquer nação só poderá existir uma lei única.

Rawls sustenta que a necessidade de impor uma lei unificada sobre uma cidadania diversa levanta duas questões fundamentais: a *legitimidade* (o uso legítimo do poder político coercitivo) e a *estabilidade* (um consenso de sobreposição). O poder político é legitimamente usado numa sociedade liberal quando estabelecido de acordo com uma concepção política de justiça. Além do mais, o uso do poder político deve preencher o *critério da reciprocidade*: os cidadãos devem acreditar que todos podem com razoabilidade aceitar a aplicação de um conjunto particular de leis básicas. Todos os que se encontram coagidos pela lei devem poder ser capazes de endossar livremente a organização política fundamental da sociedade, mas não porque estão dominados, manipulados ou mal informados.

Mas, pode um conjunto particular de leis ser legitimamente imposto a uma cidadania pluralista? A solução de Rawls a este problema parte da esperança de que muitos cidadãos de uma sociedade democrática sejam *razoáveis*: cidadãos querendo viver numa sociedade cooperante em termos aceitáveis para todos.

Rawls deseja uma sociedade liberal estável assente num *consenso de sobreposição*, onde os cidadãos apoiam as mesmas leis básicas por diferentes razões: cada cidadão apoia uma concepção política de justiça por razões intrínsecas à sua própria doutrina compreensiva. Num consenso de sobreposição cada cidadão razoável ratifica o “módulo” comum em conformidade com a sua própria perspectiva.

Rawls dirige as questões da legitimidade e estabilidade para a sua teoria do *liberalismo político*. Ressalve-se que o liberalismo político não é ainda a teoria da justiça (como equidade) de Rawls. O liberalismo político responde conceptualmente às questões prévias da legitimidade e estabilidade, consequentemente estabelecendo o contexto e pontos de partida da justiça como equidade.

O objetivo político mais abstrato de Rawls é atingir conclusões fundamentadas sobre como as instituições políticas devem ser organizadas. Na sua opinião, a justificação das nossas convicções políticas depende do quão perto estamos de atingir um *equilíbrio reflexivo* (*reflective equilibrium*). Em situação de equilíbrio reflexivo as nossas crenças, em todos os níveis de generalidade, ajustam-se perfeitamente entre si.

As apreciações políticas específicas de cada um (p. ex., “a escravidão é injusta”, “a detenção sem julgamento é injusta”) suportam as suas convicções políticas mais gerais (p. ex., “todos os cidadãos têm certos direitos básicos”) que sustentam as suas crenças abstratas individuais sobre si mesmo e a sua visão do mundo (p. ex., “todos os cidadãos são livres e iguais”).

Embora um equilíbrio reflexivo perfeito seja inatingível, podemos aproximarmo-nos-lhe aumentando a legitimidade das crenças de cada um. Com este método começamos com os nossos julgamentos considerados morais: os feitos consistentemente e sem hesitações sob boas condições para refletirmos (p. ex., “a escravidão é errada”, “todos os cidadãos são politicamente iguais”). Usamo-los considerando-os como julgamentos, como pontos transitórios, e inicia-se o processo de encaminhar as crenças individuais para as relações de apoio mútuo e explicação. Ao fazermos isto surgirão inevitavelmente conflitos onde, por exemplo, um determinado julgamento não suporta uma convicção mais geral, ou quando uma crença abstrata não explica outra menos abstrata. Ora, isto exige a revisão dessas crenças segundo as necessidades, lutando por aumentar a coerência do todo.

Ao longo deste processo de acordo, de ajustamento mútuo aproximamo-nos de uma coerência de *equilíbrio reflexivo estreito* (*narrow reflective equilibrium*) entre as crenças iniciais de cada um.

Cada um contribui para este equilíbrio reflexivo estreito com a sua resposta para as teorias mais importantes na história da filosofia política, bem como as suas respostas para as teorias críticas entendidas como filosofar político. Cada um continua a fazer ajustes no seu esquema de crenças à medida que vai refletindo nestas alternativas, tendo como objetivo o ponto culminante de um *equilíbrio reflexivo amplo* (*wide*) no qual a coerência<sup>15</sup> é conseguida após variadas alternativas terem sido consideradas.

No sentido de alcançar um maior equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) qualquer tipo de crença pode, em princípio, ser relevante para as conclusões de cada um acerca

---

<sup>15</sup> Em virtude da sua ênfase na coerência, o *equilíbrio reflexivo* (limitativo na discordância pública, mas baseado na tolerância) é amiúde considerado como contrastando com o fundacionalismo da crença justificada. Aliás, a sua aplicação na justiça como equidade, a autonomia, a liberdade, o conceito normativo de pessoa, o procedimentalismo puro, a ordem lexicográfica imputada ao primeiro princípio, à conceção política de justiça e a base pública de justificação provam a consideração de Rawls tanto pela liberdade dos antigos quanto a dos modernos (mais do que sintetizando-as ou unindo-as, passível de fornecer uma base aceitável para as instituições democráticas), dando relevo à conceção de pessoa - seres que examinam e constroem os princípios de justiça -, encarando a natureza social e autonomia do cidadão. Sobressai, assim, um importante suporte conceptual que evidencia o modelo rawlsiano coerentista de justificação.

de como as instituições políticas devem ser organizadas. Crenças metafísicas acerca do livre-arbítrio ou identidade pessoal podem ser relevantes, tal como crenças epistemológicas acerca do modo como percebemos os fatos morais. No entanto, embora isto possa ser verdade em princípio, Rawls sustenta que na prática a moral proveitosa e a teorização política ganharão uma maior amplitude independentemente da metafísica e epistemologia. Na verdade enquanto conjectura metodológica, Rawls inverte a tradicional ordem de prioridade. O desenvolvimento na metaética derivará do progresso duma moral substantivava e teorização política, ao invés (como geralmente sucede) do contrário<sup>16</sup>.

## CONSTRUTIVISMO POLÍTICO

Emergindo da sua teoria política surge a respetiva teoria metaética rawlsiana da objetividade e validade do juízo político: o construtivismo político (*political constructivism*).

O construtivismo político<sup>17</sup> rawlsiano (da justiça como equidade) em comparação com o construtivismo moral de Kant e com o intuicionismo racional surge como forma de realismo moral<sup>18</sup> <sup>19</sup>, potenciando o liberalismo político<sup>20</sup> com uma conceção apropriada da objetividade<sup>21</sup>. Nas suas palavras:

---

<sup>16</sup> Cf. RAWLS, John, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, 1999.

<sup>17</sup> Conforme apresentado em *Liberalismo Político*.

<sup>18</sup> RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997.

<sup>19</sup> Em *Liberalismo Político* Rawls começa por examinar o realismo moral na forma ilustrada pelo intuicionismo racional presente na tradição inglesa, nomeadamente em Clark e Price, Sidgwick e Ross.

Veja-se Nakano-Okuno, Mariko, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*, Palgrave Macmillan, 2011.

<sup>20</sup> De entre as críticas ao trabalho de Rawls a mais acutilante é a que o acusa de inconsistência. O trabalho mais tardio de Rawls tem sido acusado de contradizer praticamente tudo o que tornou o predecessor importante.

O segundo livro de Rawls, *Liberalismo Político*, atraiu uma enorme censura neste domínio. Muitos ficaram apreensivos com as recém-constituídas preocupações de Rawls em relação à estabilidade e consenso. Em relação ao princípio da diferença Brian Barry entendeu que este tinha sido sacrificado. Bruce Ackerman lamentou que o "compromisso igualitarista" de *A teoria da Justiça* não sobrevivesse à passagem para *Liberalismo Político*. Rawls engana-se ao supor que o seu novo compromisso para com o liberalismo político seja compatível com os seus compromissos anteriores para com a posição original e igualdade.

Outros críticos contra-atacaram, afirmando que a mudança radical de tornar a justiça como equidade numa conceção política limitaria a sua relevância tornando a teoria aplicável somente a sociedades que já eram liberais.

“O construtivismo político é uma perspectiva sobre a estrutura e o conteúdo de uma concepção política. Afirma que, uma vez atingido o equilíbrio refletido, se alguma vez o for, os princípios da justiça política (conteúdo) podem ser representados como o resultado de determinado procedimento de construção (estrutura). Neste procedimento, tal como é modelado pela posição original, os agentes racionais, enquanto representantes dos cidadãos sujeitos a condições razoáveis, selecionam os princípios públicos da justiça que irão regular a estrutura básica da sociedade. (...) A grande importância de uma concepção política construtivista reside na sua ligação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso de sobreposição nos seus valores políticos fundamentais. A razão que possibilita que essa concepção possa constituir o foco de um consenso de sobreposição de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios da justiça a partir de ideias públicas partilhadas da sociedade como um sistema equitativo de cooperação e da ideia dos cidadãos como livres e iguais através da utilização dos princípios de razão prática comum dos cidadãos. Em termos políticos, ao respeitarem esses princípios da justiça, os cidadãos exibem a respetiva autonomia, e são-no de um modo compatível com as suas doutrinas abrangentes razoáveis.”<sup>22</sup>

Em linhas gerais, a índole construtivista de Rawls advém da sua concepção almejar (construir) os limites equitativos da cooperação social (não retirados da lei de Deus ou da autoridade ditatorial de um governo antidemocrático), que guiarão a estrutura básica da sociedade construídos mediante um mecanismo de representação (*device of representation*): a posição original. Detenhamo-nos aí.

---

Este provincianismo deixou perplexos alguns entendendo o sucedido como lamentável, mas nem todos. Brian Barry, refletindo neste "mau livro de um autor famoso" afirma que "uma vez que existe um sentimento generalizado de que *Liberalismo Político* não consegue preencher a sua pretendida incumbência, a conclusão naturalmente desenhada é a de que todo o projeto rawlsiano sucumbe". O veredito de Perry Anderson é de que "o novo livro de Rawls é assim não um desenvolvimento do seu trabalho mais antigo: é uma amputação deste. O ônus do Liberalismo Político é uma renúncia intelectual, ao invés de uma adição substantiva".

Cf. BARRY, Brian, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* 105, 1995, p.915.

ACKERMAN, Bruce, Political Liberalisms, *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7. Jul., 1994, pp. 364-386.

ANDERSON, Perry, "On John Rawls", *Dissident*, 1994, pp. 139-44; p.140.

<sup>21</sup> RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997, p.105.

<sup>22</sup> RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997, pp. 105-106.



## TECNOLOGIA DE NORMALIZAÇÃO

Parte do que subjaz à ideia de uma utopia realista é podermos progredir ao desenvolver uma concepção de como uma sociedade justa seria sob circunstâncias favoráveis e a partir daí podermos então enfrentar os problemas mais concretos com que nos confrontamos nas nossas condições atuais.

No entanto, sem consenso não é possível, como Rawls percebeu, uma base para assegurar os benefícios da cooperação para benefício mútuo. Nesta situação, não faríamos parte de uma sociedade bem ordenada. Como podemos suplantar esta dificuldade?

Se é a diversidade que cria uma dificuldade de comensuração então, talvez, esta dificuldade possa ser ultrapassada se reduzirmos a incompatibilidade da diversidade, dando-lhe reconhecimento social.

Como conseguiu Rawls reduzir a diversidade? Normalizando os adjudicatários sociais, tornando-os iguais entre si. A partir do momento em que são iguais os seus julgamentos acerca dos fundamentos constitucionais serão também os mesmos e o problema da comensuração acabará resolvido. No entanto, nem todas as normalizações são legítimas. Assim, o projeto da normalização para ser bem sucedido dentro da matriz da cultura democrática deverá considerar dois critérios:

1º- existir uma *tecnologia* de normalização ou redução da diversidade.

2º - existir uma base *racional* para o uso desta tecnologia de normalização.

A tecnologia de normalização envolve uma posição original<sup>23</sup> e, em particular, um véu de ignorância (*veil of ignorance*). Pormenorizemos.

Somos convidados a imaginar que contratantes sociais, considerando fundamentos constitucionais que podem servir para promover a cooperação para benefício mútuo entre cidadãos livres e iguais, o fazem devido a restrições no seu conhecimento. Nenhum indivíduo tem conhecimento, por exemplo, do seu lugar na sociedade, a sua classe social ou estatuto. De acordo com isso, nenhum indivíduo pode,

---

<sup>23</sup> Rawls refere que a posição original com o véu de ignorância é o modelo de representação para as sociedades liberais que denomina o primeiro uso da posição original, num tu e eu, aqui e agora. Numa segunda posição original como modelo alarga-se a concepção liberal à Lei dos Povos.

Cf. RAWLS, John, *A lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, pp. 37-39.

pelas suas deliberações próprias sobre os fundamentos constitucionais, hierarquizar propostas sobre si de acordo com aquilo que o irá beneficiar se as medidas forem implementadas.

Como deverão ser hierarquizadas? De acordo com o que qualquer pessoa pode sair beneficiada se forem implementadas. E, de acordo com Rawls, quando os indivíduos deliberam deste modo, como um indivíduo hierarquiza propostas da mesma maneira como qualquer pessoa as hierarquiza - este é o elemento de normalização e de comparação, numa dimensão coletiva, é consequentemente atingida.

A redução da diversidade que é efetuada pela posição original e, especificamente, pelo véu de ignorância, autoriza-nos a fornecer comensurabilidade, num sentido coletivo, essas propostas sobre a estrutura mínima que, noutro caso, não pode ser hierarquizada de um modo que poderia, face à diversidade anterior, ser considerada socialmente obrigatória. Claro que a comensurabilidade pode ser adquirida naquilo que pode ser considerado um preço demasiado alto, nomeadamente, a normalização dos contratantes sociais. Como pode esta normalização ser justificada?

Primeiro que tudo há uma especificidade ética racional para o uso da argumentação da posição original e para a difusão do véu de ignorância. Na verdade, o que a sua aplicação previne é, precisamente, informação que seria eticamente imprópria para utilizar como modelo para o estabelecimento de uma estrutura básica alternativa. Evita servir-se de informação que seria usada em interesse próprio. Rawls apresenta-o como um instrumento que exclui o conhecimento de contingências que confinam os indivíduos a probabilidades e que permitem que estes sejam conduzidos por preconceitos. Bloqueando o emprego desta informação força os indivíduos a pensar imparcialmente, ou seja, eticamente, sobre os princípios da associação conjunta.

Por outro lado, a informação sobre si que está disponível para os indivíduos deliberando sobre a estrutura básica representa-os, de acordo com Rawls, como agentes morais e livres.

Não existe arbitrariedade, de acordo com este raciocínio sobre as reduções da diversidade efetuada pela difusão do véu de ignorância.

Até aqui, enquanto cada pessoa, num modo quasi-kantiano, pensa sobre si conforme determinado em termos do seu estatuto enquanto cidadão livre e igual de uma sociedade

bem ordenada, ela tem razão para aceitar a sua normalização (enquanto, especificamente, desenvolvimento moral).

Em segundo lugar, Rawls reclamou e gastou três décadas a tentar demonstrar uma especificação apropriada da posição inicial divisada (para a escolha da estrutura básica) anunciando princípios regulando a vida social que podem ser afirmados num equilíbrio reflexivo, contra os nossos julgamentos considerados de justiça.

Estes princípios geram o seu próprio apoio quando são feitos base para a vida social. Esta é a bem conhecida preocupação de Rawls naquilo que acabaria por denominar *Liberalismo político*, a questão da estabilidade.

Num modelo distributivo com partes normalizadas convenientes à posição original para a estrutura básica que Rawls sugere, concordaríamos está uma forma prioritária, um sistema de direitos individuais, especialmente de opinião, consciência e uma busca criativa por formas mais específicas de comensuração que seriam incompatíveis com o nosso estatuto de cidadãos livres e iguais.

A sugestão de que a teoria política é baseada num desígnio funcional de ferramentas sociais para uso coletivo deve ser considerada, por isso, um importantíssimo legado.

## **A POSIÇÃO ORIGINAL**

Recorrendo a uma formulação mais geral e abstrata de ideia de contrato social, Rawls introduz a noção de posição original.

A posição original é uma experiência mental, uma situação imaginária na qual cada cidadão real tem um representante. Todos estes representantes chegam a um acordo no qual os princípios de justiça devem ordenar as instituições políticas dos cidadãos reais.

O argumento da *posição original* possui duas partes:

1ª - as partes concordam com princípios de justiça.

2ª- verificam que a sociedade organizada segundo estes princípios consegue a estabilidade ao longo do tempo.

Rawls limita-se a tentar mostrar que estes dois princípios de justiça seriam mais favoráveis do que comparativamente ao utilitarismo enquanto principal tradição antagónica relativa à justiça.

A primeira parte da posição original contém duas comparações entre os princípios de justiça de Rawls e os princípios utilitaristas:

1ª- as partes confrontam os dois princípios com o princípio da *utilidade média*: o princípio de que a estrutura básica deve ser organizada de maneira a produzir o maior grau de utilidade média entre os cidadãos. Rawls argumenta que as partes prefeririam os seus dois princípios à utilidade média uma vez que é mais racional para estas usarem o critério *maximin*<sup>24</sup> para maximizar o mínimo grau de bens primários (bens como a liberdade e oportunidade, renda e riqueza e as bases sociais do autorrespeito<sup>25</sup>) com que os cidadãos representados poderiam acabar.

Sob a influência utilitarista as liberdades primordiais de alguns cidadãos podem ser restringidas em nome de benefícios superiores para outros cidadãos.

Uma sociedade regida pelos dois princípios de justiça rawlsianos (desenvolvidos adiante) possui vantagens no que concerne a assegurar liberdades iguais, encorajando um espírito de cooperação entre cidadãos baseado no respeito mútuo, contrastando com a desconfiança recíproca utilitarista.

2ª- entre os dois princípios e o *princípio da utilidade restrita* (*principle of restricted utility*), idêntico aos dois princípios de Rawls, exceto que o princípio da diferença toma o lugar do princípio da utilidade média para regular a distribuição do bem-estar e rendimento, constrangido por um mínimo social. Enquanto a primeira comparação recaiu sobre a importância das liberdades básicas, a segunda escrutinou as razões para o *princípio da diferença*.

Sob os dois princípios os que são mais dotados podem ganhar mais e ter um maior rendimento, pese embora que o que fazem beneficie os outros cidadãos.

Em contraste, sob a utilidade restrita os que vivem com o mínimo suspeitam que os seus interesses tenham sido sacrificados para algo melhor ou superior.

---

<sup>24</sup> Cf. § 28 *A Estrutura do argumento e a regra maximin* em:

RAWLS, John, *Justiça como Equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003, p. 137.

<sup>25</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p.69.

Cidadãos beneficiando do mínimo podem tornar-se cínicos acerca da sua sociedade, retirando-se da participação pública ativa. Para mais, é difícil manter um acordo público de encontro a políticas que realmente maximizarão a utilidade média. O *princípio da diferença*<sup>26</sup> encoraja a confiança mútua e as virtudes cooperativas, instando ao prosseguimento de um ideal de reciprocidade económica. Cada parte perceberá as vantagens em assegurar uma plataforma social para o cidadão que representam.

## O VÉU DE IGNORÂNCIA

A característica mais marcante da posição original é o véu de ignorância, que impede que fatos arbitrários acerca dos cidadãos influenciem o acordo entre os representantes. Em relação a este refere Will Kymlicka:

“O véu de ignorância constitui, assim, um teste intuitivo de equidade que funciona do mesmo modo que o procedimento que consiste em, quando queremos dividir um bolo em partes iguais, assegurarmo-nos que a pessoa encarregue de efetuar essa tarefa não sabe que parte vai obter” .<sup>27</sup>

Rawls considera que o facto de um cidadão ser de uma determinada raça, classe, género não é razão suficiente para as instituições sociais o favorecerem ou prejudicarem. Cada parte na posição original é privada do conhecimento da raça, classe ou género do cidadão real que representa. De todos os fatos irrelevantes para a escolha dos princípios de justiça, Rawls identifica não só a raça, classe e género mas também a idade, talentos naturais, entre outros. O véu de ignorância oculta, igualmente, informação específica sobre a sociedade para permitir uma visão clara das características permanentes de um sistema social justo.

Sob o véu de ignorância, o conhecimento das partes que representam os cidadãos reais é a seguinte:

---

<sup>26</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 78.

<sup>27</sup> KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice: une introduction : Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes*, Paris: La Découverte, 2003, p. 75.

Não sabem:

- i. a raça, etnicidade, género, idade, rendimento, riqueza, talentos naturais, concepções, etc. de nenhum dos cidadãos da sociedade, ou gerações a que pertencem na história da sociedade.
- ii. o sistema político da sociedade, a estrutura de classes, o sistema económico, ou nível de desenvolvimento económico.

Sabem:

- i. que os cidadãos têm na sociedade objetivos e concepções diferenciadas; que todos os cidadãos desejam mais bens primários.
- ii. que a sociedade tem recursos limitados: suficientes para subsistir, mas insuficientes para satisfazer todas as solicitações.
- iii. fatos gerais acerca da vida social; dados de senso comum; conclusões científicas gerais incontestáveis (incluindo economia e psicologia).

O véu de ignorância pretende situar os representantes dos cidadãos livres e iguais de uma forma justa com base no respeito mútuo. Nenhuma das partes pode induzir o acordo baseando-se em princípios que favorecerão arbitrariamente o cidadão particular que representam, porque nenhuma das partes conhece os atributos específicos do cidadão por si representado.

As circunstâncias em que se encontram as partes (indivíduos definidos de forma teórica no interior de um mecanismo de representação (*device of representation*)) incorpora condições razoáveis, mediante as quais estas podem atingir um acordo racional. Cada uma tenta aceitar princípios que serão os melhores para os cidadãos que representam (ou seja, que maximizarão a quota-parte de bens primários do cidadão). Uma vez que se encontram numa situação equitativa, o acordo atingido será justo para todos.

Para estabelecer a *posição original* são exigíveis outros aspetos relativos às concepções rawlsianas de cidadão e sociedade. Por exemplo, difundir uma sociedade bem ordenada deve ter por referência o fato de que as partes devem escolher entre os princípios que podem ser aceites publicamente por todos os cidadãos. Existem ainda algumas condições que tornam o acordo hipotético determinante e decisivo: as partes não se encontram motivadas pela inveja (ou seja por aquilo com que os outros cidadãos acabam); as partes não são tidas como sendo impelidas pelo risco ou avessas a este,

devendo fazer um acordo final sobre os princípios para a estrutura básica: não existem reajustes após o véu de ignorância ser levantado e as partes tomam conhecimento sobre que cidadão representam.

Como ponto da situação podemos afirmar que Rawls, ao reinterpretar a teoria do contrato social, identifica a posição original (*original position*) como um instrumento que intervém hipotética e a-historicamente enquanto, estratégia de representação (*device of representation*). Nele as partes (*parties*) - representantes racionais dos cidadãos, indivíduos fictícios que na posição original, possuem unicamente noções gerais tais como a base da organização social e as leis da psicologia humana – encontrando-se sob a influência do véu da ignorância (*veil of ignorance*), ou seja, desprovidas de conhecimento de elementos contingentes. Estas têm a função de se acercarem de um acordo quanto aos princípios de justiça que irão reger a estrutura básica social.

## CRÍTICAS

Alguns críticos argumentam que a "Posição Original" não consegue conferir aos princípios da justiça de Rawls qualquer autoridade normativa apenas a um acordo voluntário e justo, uma vez que não pode existir um acordo propriamente dito na posição original. Em relação a isso David Gauthier<sup>28</sup>, sugere que o “Véu de Ignorância” assegura que existe somente um único ponto de vista possível e que assim só um único agente racional na posição original. E a conclusão conseguida por um simples agente não é um “acordo”, qualquer que seja o sentido.

Uma outra razão, proposta por Ronald Dworkin<sup>29</sup>, é que os acordos hipotéticos do género dos alcançados pelas partes na posição original não são sequer acordos reais, não tendo assim nenhuma força normativa. Em ambas as críticas, o ponto de vista de Rawls não é de todo um contrato social. É algo como uma doutrina moderna da lei natural, é alvo de muitas das mesmas objeções gerais. Por exemplo, suas conclusões reclamam depender de um número de suposições ad hoc ou locais sobre alegados interesses humanos universais.

De acordo com uma outra linha crítica, associada a John Harsanyi e Brian Barry, entre outros, um agente ou agentes racionais na posição original de Rawls não selecionariam os seus princípios da justiça. Em particular, não selecionariam os seus dois princípios na ordem lexical

---

<sup>28</sup> Cf. Gauthier, David, *Moral Dealing: Contract, Ethics, and Reason*, Cornell University Press, Ithaca, 1990.

<sup>29</sup> Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

ou de série apresentada por Rawls e não selecionariam o princípio da diferença de Rawls (optando, por ventura, pelo princípio da utilidade média) como um princípio de justiça. Uma variante desta objeção afirma que a posição original de Rawls simplesmente influencia a seleção dos princípios de justiça, de modo que é justo dizer que não é possível afirmar que princípios seriam escolhidos por um agente ou agentes racionais.

## PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA

Para apreender o desenvolvimento dos pontos de vista de Rawls é essencial entender que ao longo do tempo ele procurou trabalhar na construção de um ideal realista de justiça (“uma utopia realista”). A sua concepção é *ideal* na medida em que projeta as condições ideais “de uma sociedade bem-ordenada,” onde pessoas razoáveis, livres e iguais aceitam a mesma concepção de justiça. O entendimento de Rawls da justiça é *realista* uma vez que é concebido não para se aplicar a santos nem a altruístas perfeitos, por um lado, nem a pecadores naturais ou a egoístas racionais, por outro, mas ao que os seres humanos são capazes no seu melhor, dada a sua natureza, sob circunstâncias normais da vida social. Rawls procura descobrir os princípios morais fundamentais que regulam o raciocínio e os juízos sobre a justiça. Estes princípios que presume estarem profundamente implícitos na consciência moral ordinária e que são evidenciados nos nossos julgamentos morais mais considerados.

“A teoria rawlsiana da justiça visa, pois, provar, por intermédio de condições de negociações equitativas, o meio de estabelecer normas que não ponham em questão a liberdade de escolha de ninguém.”<sup>30</sup>

A posição original possibilita a construção dos princípios políticos de justiça. Este procedimento, conjuntamente com o sub-mecanismo do véu da ignorância, permite às partes elegerem os princípios de justiça de modo equitativo e não-utilitarista. A atuação construtivista usa o mecanismo da posição original para conseguir a construção dos princípios de justiça: as partes deliberam com o intuito de elegerem (construírem) os termos equitativos da cooperação social que nortearão a estrutura básica da sociedade.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> LATOUR, Sophie Guérard de, *A sociedade Justa Igualdade e Diferença*, Porto Editora, 2003, p.226.

<sup>31</sup> No § 2 de *Justiça como equidade* Rawls analisa *A Sociedade como sistema equitativo de cooperação*.



O primeiro objetivo da teoria da justiça como equidade, afirma Rawls, foi o de fornecer uma explicação satisfatória para os direitos e liberdades fundamentais e para a sua prioridade. O segundo foi o de integrar essa explicação numa interpretação da igualdade democrática, o que conduziu ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e ao princípio da diferença.<sup>32</sup> Deste modo:

*Princípio da liberdade igual*<sup>33</sup> (assegura coisas como a liberdade de religião e de expressão): a sociedade deve assegurar a maior liberdade para cada pessoa compatível com uma liberdade igual para todos os outros. Embora a retire (acrescente-se) quando quer penalizar os seus cidadãos por estes prevaricarem os seus princípios instituídos.

*Princípio da diferença* (acerca da distribuição de riqueza): a sociedade deve promover uma distribuição igual de riqueza, exceto se as desigualdades servirem como incentivo para benefício de todos (incluindo os menos favorecidos) e estiverem abertas a todos numa base igual.

A primeira apresentação dos dois princípios em *Teoria da Justiça* é a seguinte:

“Primeiro

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para outras.

Segundo

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.”<sup>34</sup>

Rawls reconhece que o segundo princípio contém duas frases ambíguas: “em benefício de todos” e “às quais todos têm acesso”, pelo que a determinação mais exata do seu sentido levará a uma posterior formulação do princípio no §13:

“As desigualdades sociais e económicas devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente, a) proporcionem a maior expectativa de benefício aos menos

---

<sup>32</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 20.

<sup>33</sup> Idem, p. 55.

<sup>34</sup> Idem, p. 68.

favorecidos e b) estejam ligadas a funções e a posições abertas a todos em posição de igualdade equitativa de oportunidades.”<sup>35</sup>

Após a análise de casos de prioridade, no §46, Rawls apresenta a formulação final dos dois princípios de justiça aplicáveis às instituições, onde com o intuito de ser completo inclui as definições anteriores:

*“Primeiro princípio*

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

*Segundo princípio*

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e
- b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.

*Primeira regra de prioridade (Prioridade da liberdade)*

Os princípios da justiça devem ser ordenados lexicalmente e, portanto, as liberdades básicas podem ser restringidas apenas em benefício da própria liberdade.

Há duas situações:

- a) uma restrição da liberdade deve fortalecer o sistema total da liberdade partilhado por todos;
- b) as desigualdades no que respeita à liberdade devem ser aceitáveis para aqueles a quem é atribuída a liberdade menor.

*Segunda regra de prioridade (Prioridade da justiça sobre a eficiência e o bem-estar)*

O segundo princípio da justiça goza de prioridade lexical face aos princípios da eficiência e da maximização da soma de benefícios; e o princípio da igualdade equitativa de oportunidades tem prioridade sobre o princípio da diferença. Há dois casos:

---

<sup>35</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 84.

- a) qualquer desigualdade de oportunidades deve melhorar as daqueles que dispõem de menos oportunidades;
- b) uma taxa excessiva de poupança deve, quanto ao resultado final, melhorar a situação daqueles que a suportam.”<sup>36</sup>

Em abono da verdade, apesar das alterações nesta altura, Rawls considera, ainda, que estes princípios e regras de prioridade estão incompletos.

Os dois princípios de justiça são, segundo Rawls, a solução para a dificuldade da escolha devido a serem os mais legitimáveis, por poderem ser aceites e endossados por todos. Rawls expõe cinco condições constitutivas da justificabilidade dos princípios de justiça:

- a) generalidade (*generality*) - os princípios são enunciados sem o recurso a caracterizações particulares de situações;
- b) universalidade (*universality*) - devem ser aplicados por todos, sem exceção;
- c) publicidade (*publicity*) - um indivíduo deve endossar um princípio que sabe que será reconhecido e escolhido também pelos outros;
- d) ordenação (*ordination*) - uma conceção de justiça deve regular as reivindicações conflituantes;
- e) finalidade (*finality*) - os princípios devem ser o último e mais relevante recurso da razão prática para a resolução de conflitos de ordem básica.

## CRÍTICAS

Alguns críticos, como por exemplo G. A. Cohen<sup>37</sup> e Liam Murphy<sup>38</sup>, objetaram quanto à distinção de Rawls entre a justiça institucional e interpessoal qualificando-a como injustificável. Rawls supõe que institucional e interpessoal constituem domínios distintos da vida e que cada um está devidamente regulado pelos seus próprios princípios de justiça. Cohen e Murphy, entre outros, rejeitam este ponto de vista “dualista” a favor de um “monista” de

<sup>36</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 239.

<sup>37</sup> No seu artigo de 1997 “Where the Action Is: On the site of Distributive Justice”, G.A. Cohen desenvolveu um dos mais importantes ataques à conceção de justiça de Rawls.

<sup>38</sup> Cf. Murphy, Liam, “Institutions and the Demands of Justice”, *Philosophy and Public Affairs* (Fall) 27(4), 1998, pp. 251–291.

acordo com o qual institucional e interpessoal são partes interdependentes de um único domínio social ou moral regulado pelo mesmo princípio ou conjunto de princípios de justiça. Na sua perspectiva “monista”, a justiça como equidade é vulnerável a objeções, nomeadamente pelo facto de se a justiça requer fidelidade ao princípio da diferença não apenas no nível do projeto institucional mas na conduta com os outros, o cidadão justo fará voluntariamente o que é requerido pelo princípio da diferença. Em particular, os cidadãos justos desenvolverão e exercerão voluntariamente na sociedade os seus úteis e produtivos talentos para favorecer o máximo daqueles que beneficiarão deles. Farão isso sem “incentivos” de maiores rendimentos do que os conseguidos pelos demais. Mas se os “incentivos” de maiores rendimentos para os mais talentosos ou ambiciosos são desnecessários para beneficiar aqueles que são menos favorecidos pela cooperação social, argumentativamente os agentes da posição original prefeririam uma distribuição estritamente igualitária da riqueza e dos rendimentos.

Os críticos libertários criticam não a distinção entre justiça institucional e interpessoal, mas antes a introdução da ideia de justiça social e institucional conjunta, ou seja argumentam contra a ideia de que a estrutura básica seja sequer matéria de justiça. F. A. Hayek<sup>39</sup> e Antony Flew<sup>40</sup> são conhecidos por argumentarem que não existe a chamada justiça social. E Robert Nozick (1938-2002) sustenta que assim que tomemos os direitos do indivíduo seriamente, em particular os direitos referentes à propriedade, incluindo os direitos individuais da propriedade privada descobriremos que não existe espaço moral disponível para a conceção rawlsiana de justiça institucional.

O terreno moral coberto pela virtude da justiça é esgotado, por conta de Nozick, nascido em Brooklyn, Nova Iorque, numa família judaica de origem russa, pelos princípios da justiça na aquisição original e da transferência da propriedade (e da justiça corretiva sempre que há uma violação de qualquer um). Rawls, naturalmente, rejeita qualquer conceção respeitante a direitos absolutos da propriedade. Nem os argumentos lockeanos da lei natural nem os argumentos kantianos da inviolabilidade das pessoas fornecem uma base para os direitos absolutos da propriedade. Para Locke e Kant, os direitos da propriedade devem satisfazer o relacionamento moral entre pessoas.

---

<sup>39</sup> Cf. Hayek, F. A., Hayek, F. A., *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976.

<sup>40</sup> Cf. Flew, Antony, “Social Justice isn't Any Kind of Justice”, *Philosophical Notes No. 27*, Liberty Alliance, 1993.

## LEGITIMIDADE NO SEIO DE UMA SOCIEDADE LIBERAL

A primeira tarefa de uma teoria política liberal é a de encontrar princípios para ordenar um regime constitucional, para que este possa ser legítimo e estável. O exercício do poder político numa sociedade liberal só é legítimo quando exercido de acordo com uma constituição cujos fundamentos são aceitáveis para todos os cidadãos, considerados como razoáveis e racionais. Por sua vez, os cidadãos são razoáveis quando estão dispostos a propor e a submeter-se a termos justos de cooperação mesmo que à custa dos seus próprios interesses, uma vez que também os outros estão disponíveis para isso.

A tarefa de encontrar princípios legítimos para uma sociedade liberal torna-se difícil devido ao pluralismo razoável. Isto traduz-se em os cidadãos das sociedades democráticas modernas serem detentores de doutrinas abrangentes razoáveis mas inconciliáveis, ou seja ideias razoáveis mas inconciliáveis de caráter e concepções sobre o que tem valor para a vida humana. Devido ao pluralismo razoável, nenhuma doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*) será aceitável para todos os cidadãos razoáveis. Deste modo, nenhuma doutrina abrangente poderá ser a base para o exercício legítimo do poder político numa sociedade liberal.

Explorar as circunstâncias nas quais existem benefícios sociais e individuais derivando do reconhecimento da diversidade é um projeto substancial de contínua investigação e um legado inerente ao trabalho de Rawls. E é óbvio que a diversidade e as desadequações das sociedades democráticas de como a ordem social é possível e, em particular, como se encontram empenhados os cidadãos livres e iguais a uma diversidade de doutrinas abrangentes pode encontrar uma base mutuamente agradável (e estável) para a organização, para benefício mútuo das suas vidas sociais.

Todavia, o pluralismo razoável agudiza, igualmente, o problema da estabilidade. Um regime liberal estável deve ser livremente suportado por uma maioria substancial dos seus cidadãos politicamente ativos. No entanto, nenhum regime liberal consegue manter a estabilidade com base em princípios de uma doutrina abrangente sem um uso opressivo do poder.

A solução geral para o problema do pluralismo razoável é ordenar uma constituição liberal de acordo com princípios de uma concepção política de justiça. Uma concepção política é uma concepção moral de justiça para a estrutura básica cujos princípios são

trabalhados a partir de ideias fundamentais implícitas na política cultural pública de uma sociedade liberal. Uma vez que uma concepção política de justiça permanece independente de todas as doutrinas abrangentes é possível que os princípios de uma concepção política sejam aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis e igualmente possível que estes princípios possam servir como base para uma coerção legítima. E é possível para semelhantes princípios ordenar de uma forma estável a sociedade, uma vez que podem ser o fulcro de um consenso de sobreposição.

Num consenso de sobreposição cada cidadão razoável apoia a concepção política do interior da sua própria perspectiva abrangente. Semelhante consenso é possível porque as doutrinas abrangentes dos cidadãos razoáveis são capazes de se assemelhar (ou tornar) compatíveis com as ideias na cultura política pública da qual os princípios da concepção política derivam.

Assim, a legitimidade requer que o estado de poder numa sociedade liberal seja exercido de acordo com os valores de uma concepção política de justiça. A legitimidade impõe uma obrigação moral de civilidade sobre os cidadãos democratas para apelar aos valores partilhados de uma concepção política quando exercem poder político sobre cada um e, especialmente, quando discutem e decidem os fundamentos constitucionais e matérias de justiça básica.

Uma ideia fundamental na cultura política pública adequada para trabalhar numa concepção política de justiça é a ideia de uma sociedade entendida como um sistema de cooperação entre cidadãos iguais e livres. Existem diversos modos de especificar as ideias de equidade, liberdade e igualdade. Desta feita, existem muitas concepções políticas liberais de justiça. Quaisquer destas concepções de justiça, se implantadas, satisfariam o princípio liberal de legitimidade: que o exercício do poder político coercivo só é inteiramente legítimo quando este poder é exercido de acordo com uma constituição de fundamentos que todos os cidadãos possam aceitar enquanto livres e iguais.

Cada membro da família das concepções políticas razoáveis de justiça interpretará diferentemente as ideias fundamentais de equidade, liberdade e igualdade. No entanto, existe um limite para a latitude com que estas ideias da cultura política pública podem ser interpretadas.

Todas as concepções políticas razoáveis de justiça deparar-se-ão com três critérios de legitimidade liberal:

- a) atribuirão a todos os cidadãos os direitos e liberdades liberais comuns;
- b) destinarão a estes direitos e liberdades uma especial prioridade com respeito por exigências do bem geral e valores perfeccionistas;
- c) assegurarão a todos os cidadãos meios adequados para tirar vantagem destas liberdades.

Estes critérios requerem, mais especificamente, que deverão existir eleições públicas, cuidados de saúde universais e uma não muito desigual distribuição da riqueza e dos rendimentos.

Quando os cidadãos exercem o poder político de acordo com estes critérios de legitimidade liberal e dentro dos limites da razão pública, satisfazem as exigências de legitimidade e assim o critério da reciprocidade entre cidadãos.

Uma sociedade legitimamente estável está segura quando a sua estrutura básica é regulada por uma das famílias das concepções políticas de justiça e quando os cidadãos que ratificam alguns membros desta família estão numa maioria duradoura.

## **NOZICK E O ESTADO MÍNIMO**

Contestando a teoria da justiça como equidade de Rawls, Nozick estabelece uma concepção de justiça como "justo título", segundo a qual se justifica um Estado mínimo.

<sup>41</sup>

Nozick coloca duas objeções fundamentais em relação a Rawls: primeiro que este está equivocado quando parte do princípio que os bens vêm ao mundo sem serem pertença de ninguém e que aguardam distribuição na base de uma concepção de justiça; segundo, que um Estado do género concebido por Rawls interfere continuamente nas questões individuais.

---

<sup>41</sup> Em *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press (2011), Ralf M. Bader no seu artigo "The framework for utopia", referencia o estado mínimo, como inspirador e território comum para todas as concepções utópicas possíveis e passível de ser universalmente endossado. O estado mínimo é o melhor meio ou o menos mau para nos aproximarmos ou conseguirmos a utopia.

O livro de Nozick, *Anarchy State and Utopia* (1974), é uma longa e cuidadosa reação à obra que, apenas três anos antes, tinha revolucionado a filosofia política contemporânea: *Uma Teoria da Justiça*, escrita por John Rawls. A esse propósito, diz Nozick:

“*Uma Teoria da Justiça* é uma obra de filosofia política e moral poderosa, profunda, subtil, de grande fôlego, sistemática, à qual nada se pode comparar desde os escritos de John Stuart Mill, quando muito. É uma fonte de ideias luminosas, integradas num todo cativante. Os filósofos da política hoje têm ou de trabalhar no seio da teoria de Rawls ou de explicar por que não o fazem.”<sup>42</sup>

*Anarquia, Estado e Utopia* de Nozick dedica-se em boa parte a fornecer uma alternativa à teoria de Rawls. É aí que ele faz uma das mais consistentes críticas à teoria da justiça de John Rawls, sublinhando o direito básico de preservar a propriedade legalmente adquirida.

“Robert Nozick é o crítico mais duro do princípio da diferença de Rawls. A perspectiva que propõe é a da titularidade das posses justas. Esta perspectiva diz que tudo o que é ganho honestamente através do esforço individual e de acordos justos é nosso. Se alguém ganhou legitimamente o que tem, então a distribuição que daí resulta é justa — independentemente de poder ser desigual. Ainda que outros tenham muito menos, ninguém tem o direito de se apropriar das posses alheias. Esquemas (como taxas diferenciadas de impostos) que forcem a redistribuição de riqueza são errados porque violam o direito à propriedade.”<sup>43</sup>

Em *Anarquia, Estado e Utopia*<sup>44</sup> Nozick afirma, em tom de ponto de partida libertário baseado em princípios, que os indivíduos possuem direitos (liberdade de expressão e de propriedade privada) que nenhuma pessoa ou grupo pode fazer-lhes. Não são apenas pretensões mas, também, restrições mais ou menos absolutas, no sentido de que não podem ser infringidas em nome da maximização de qualquer objetivo social. Encara-os como fundamentais ou básicos, um bem em si que expressa a individualidade das pessoas.

---

<sup>42</sup> NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Edições 70, 2009, Cap. 7, p. 228.

<sup>43</sup> GENSLER, Harry, *Ethics: A contemporary introduction*, Routledge, 1998. (Adaptado)

<sup>44</sup> NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Edições 70, 2009.



No entanto, um libertário que assuma a concepção de direitos partilhada por Nozick enfrenta um grande problema quando questiona sobre o melhor sistema político.

Nozick argumenta que se a teoria de Rawls, enquanto ideal estrutural de justiça, é utilizada para regular a sociedade, então ela terá o intolerável efeito de exigir que o Estado interfira continuamente nos atos das pessoas. Para manter um padrão é necessária essa interferência de modo a impedir as pessoas de transferirem recursos à sua vontade ou interferirem contínua ou periodicamente, retirando de algumas pessoas recursos que outros transferiram para elas por qualquer razão.

A primeira questão que um autor libertário como Nozick tem de enfrentar é, no entanto, a de saber se o estado se justifica de todo, ou se seria preferível a sua ausência, isto é, a anarquia no sentido político, não etimológico.

Ora, o papel e presença do Estado são na atualidade uma questão na ordem do dia. Alguns exemplos.

Na *Pública*, suplemento do jornal *Público* de catorze de agosto de dois mil e onze a propósito dos motins em Londres, em paralelo com os de Los Angeles há vinte anos e nos subúrbios de França há meia década podia ler-se:

“Neste mundo demasiado alavancado, as cenas de Londres são a imagem da face desalavancada do mundo. Por trás da fúria dos mercados, dos medos de uma nova depressão, do sentimento de que ninguém está propriamente a governar um mundo em crise que está portanto entregue a si próprio, há um mundo que a pouco e pouco como que vai parando. Os motins de Londres foram uma espécie de réplica local desse mundo que caminha para o caos, uma metáfora da queda e das consequências da queda. Um mundo vazio, alienado, onde se destrói por um LCD ou roupa de marca. Este mundo existe, mesmo que não venha no dicionário.”

“Pode uma "sociedade partida" como a britânica assumir as responsabilidades que o Estado lhe quer atribuir?”, perguntava-se na altura, pensando no sonho desfeito da *Big Society* de David Cameron. E qual o papel desse mesmo Estado? “No passado, a esquerda focou-se no Estado e a direita no mercado. Nós estamos a preencher o espaço entre eles - a sociedade -, a riqueza escondida da nossa nação”, defendia Cameron.

Nos EUA, a fundação Americanos Pela Prosperidade (APP) sediada em Washington é contra o crescimento do estado.

Em Portugal no *Correio da manhã* de vinte e um de agosto de dois mil e onze podia ler-se: “Estado corta apoio a 595 mil crianças”.

Voltemos a Nozick. Através de uma experiência mental ele arquiteta o estado de natureza de Locke, no qual não existe ainda estado civil mas apenas indivíduos dotados de direitos morais pré-políticos.

Nozick pensa que, partindo do estado de natureza formado por indivíduos proprietários de si mesmos, haveria uma transição natural para algo diferente e que, através de um mecanismo de “mão invisível”, daria lugar ao estado civil. Como?

Nozick imagina que os indivíduos começam por organizar-se em associações protetivas com vista a salvaguardar a sua própria segurança (primeira forma concertada de defesa dos direitos individuais). Na impossibilidade de os membros das associações protetivas poderem dedicar-se a tempo inteiro a essa proteção, a tendência é para a divisão do trabalho e a profissionalização destas associações. Ou seja, as associações protetivas iniciais dão origem a empresas encarregadas de proteger os seus clientes. No entanto, não está ainda ultrapassada a instabilidade do estado de natureza. As associações protetivas transformadas em empresas entram em concorrência e conflito. A lógica do mercado da proteção leva então ao desaparecimento das mais fracas e ao triunfo das mais fortes. Em última instância, esta lógica conduz ao aparecimento de uma associação protetiva profissionalizada predominante. Para melhor proteger os seus clientes, esta associação dominante anuncia publicamente que reprimirá todos aqueles que atentarem contra os direitos dos seus clientes. Nesta fase, estamos perante o estado civil ou, em rigor, daquilo que Nozick denomina “estado ultramínimo” e que é preferível à anarquia, na medida em que protege melhor a autopropriedade individual.

Rawls faz uma apologia neocontratualista e altamente sofisticada da justiça social, contendo uma visão ampla da igualdade de oportunidades e da distribuição do rendimento e da riqueza. Nozick postula uma alternativa assente em direitos individuais de propriedade que funcionam como um entrave moral a todas as formas de distributivismo. Se o pensamento de Rawls pode ser interpretado como uma justificação do estado social, o de Nozick consiste numa defesa explícita de um estado mínimo que não procura corrigir as desigualdades sociais. Assim, entre *Teoria da Justiça* de Rawls e *Anarquia, Estado e Utopia* de Nozick, ficam determinados os alicerces do debate entre

liberais-igualitários (ou social democratas), por um lado, e libertaristas (ou neoliberais), por outro.

Em *Anarquia, Estado e Utopia* Nozick afirma que:

"Os princípios de distribuição padronizados não dão às pessoas o que os princípios da titularidade dão, só que mais bem distribuídos. Pois não dão o direito de escolher o que fazer com o que se tem; não dão o direito de escolher a prossecução de um fim que envolva (intrinsecamente ou como um meio) o melhoramento da posição de outrem." <sup>45</sup>

Na Introdução à edição portuguesa pode ler-se: "Para Nozick, o distributivismo rawlsiano trata os mais favorecidos instrumentalmente, obrigando-os a contribuir para a melhoria da situação dos mais desfavorecidos. Ao fazê-lo, a teoria de Rawls acaba, segundo Nozick, por revelar o seu carácter teleológico e por não respeitar suficientemente os indivíduos e a sua autopropriedade. A justiça de Rawls e de todas as teorias distributivas, poder-se-ia dizer, é fundamentalmente injusta à luz da teoria da titularidade." <sup>46</sup>

Nozick ilustra a sua visão com o exemplo de Wilt Chamberlain<sup>47</sup>, um jogador de basquetebol em alta. Numa secção do capítulo 7 intitulada "Como a liberdade perturba os padrões". Este argumento, que relata uma história imaginada sobre o jogador de basquetebol Wilt Chamberlain, tornou-se no exemplo paradigmático da argumentação libertarista contra o estado distributivo. Parte do princípio de que este devido a essa procura poderá solicitar um salário especial, para o qual as pessoas que vão vê-lo jogar contribuirão de bom grado. Nozick pergunta "como é possível preferir uma teoria que, ao mesmo tempo que admite que Chamberlain faz fortuna justamente, decreta que, mesmo assim, a justiça impõe que ele seja privado na proporção necessária à realização adequada desse ideal estrutural?" <sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Edições 70, 2009, p. 211.

<sup>46</sup> Idem, p. XIV.

<sup>47</sup> Idem, p. 204-209.

<sup>48</sup> KUKATHAS, Chandran e Philip Pettit, *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos*, Gradiva, 1995, p.108.

"Tal teoria defende o controlo contínuo das trocas perfeitamente inocentes e voluntárias entre pessoas para que não produzam resultados que violam o princípio da diferença."<sup>49</sup> O objetivo de Nozick é derrubar o princípio da diferença e fazer assentar em bases sólidas o seu princípio da transferência - tudo o que é legitimamente adquirido pode ser livremente transferido.

Nozick afirma que “a lição ilustrada pelo exemplo de Wilt Chamberlain (...) é que nenhum princípio finalista ou princípio distributivo padronizado de justiça [como o princípio da diferença] pode ser continuamente realizado sem interferir continuamente na vida das pessoas”<sup>50</sup>. Ou seja, para se conseguir manter um princípio padronizado de justiça será preciso violar a liberdade individual e os direitos de propriedade. Em síntese:

1) O princípio da diferença é uma conceção padronizada da justiça: a propriedade deve ser distribuída de forma a que os mais desfavorecidos fiquem o melhor possível. De acordo com Rawls, se não se respeitar este padrão então a sociedade será injusta.

2) Mas, uma vez dado o rendimento e riqueza às pessoas segundo o princípio da diferença, algumas gastá-lo-ão, outra obterão mais, e assim a sociedade acaba por se afastar do princípio da diferença. Portanto, algumas ações livres (trocas, ofertas, apostas, seja o que for) conseguem quebrar o padrão.

3) Para que o padrão inicial fosse reposto, a propriedade terá de ser redistribuída. O estado teria de intervir através de meios como a cobrança de impostos. Deste modo, para se concretizar o padrão do princípio da diferença, o estado tira a alguns indivíduos (sem o seu consentimento) parte daquilo que possuem legitimamente, para beneficiar os mais desfavorecidos.

4) Porém, de acordo com Nozick esta redistribuição interferirá consideravelmente com a liberdade e os direitos de propriedade que as pessoas deviam gozar. Segundo Nozick, esta interferência do estado é eticamente inaceitável, pois viola os direitos de propriedade dos indivíduos e desrespeita a liberdade individual. Para além

---

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Edições 70, 2009, p. 207.

disso, Nozick defende claramente que “a tributação dos rendimentos do trabalho é equiparável ao trabalho forçado”<sup>51</sup>.

Todavia, em relação a esta objeção de que o princípio da diferença assaca uma interferência contínua e caprichosa nas transações privadas Rawls responde considerando-a um mal-entendido, uma vez que segundo ele os impostos e as restrições são, em princípio, previsíveis e os bens são adquiridos sabendo-se que serão feitas certas correções.

Nozick reconhece a *nuance* identificada por Rawls, mas questiona se se estabelece um limite ao tempo durante o qual as pessoas podem manter os recursos que os outros transferiram para elas, por que razão as deixam manter esses recursos por um dado período de tempo? Por que não confiscá-los imediatamente? Deparamo-nos com uma falta de exatidão de base, uma vez que segundo a teoria de Rawls, os contraentes têm de eleger uma concepção de justiça passível de servir a regulação pública da sociedade. É óbvio que nenhuma das partes na posição original poderia olhar com agrado a ideia de um Estado outorgado a efetuar incursões fiscais quando surge o ensejo.

Desta feita, não é evidente que a alternativa acolhida por Nozick, quando estabelece a sua objeção prática seja, realmente, tão desejável como este pretende. Podemos num primeiro momento ser coniventes com a ideia de um Estado que se mantém apartado das vidas económicas dos indivíduos, com exceção de algumas injustiças na aquisição e transferência. No entanto, a nossa concordância pode sair prejudicada se percebermos que a evolução livre de semelhante estrutura pode conduzir a resultados extremamente preocupantes, podendo, por exemplo, significar que as gerações vindouras se verão privadas de recursos vitais do ambiente. Este cenário pode estar implícito quando Rawls esclarece que ainda que todos ajam equitativamente, em consonância com o que as regras definiram como razoável e prático impor aos indivíduos, o resultado de muitas transações isoladas minará a justiça no geral. Tornando-se isto óbvio quando achamos justamente que a sociedade deve envolver a cooperação entre gerações. Desta feita, mesmo numa sociedade bem ordenada são sempre imprescindíveis ajustamentos na estrutura básica.

Uma última nota para o uso da palavra “utopia” na terceira parte de *Anarchy State and Utopia*, cujo uso não é inocente. A palavra está mergulhada numa tradição da

---

<sup>51</sup> Idem, p. 213.

esquerda política, ou mesmo na tradição do pensamento socialista que Nozick tanto fustiga. Relembre-se que o inventor do termo “utopia”, Thomas More, considerava que a base da sociedade ideal que ele próprio descreveu era a ausência da propriedade privada e do dinheiro. Ora, a abolição da propriedade privada seria para Nozick a maior das injustiças, na medida em que traduziria o desrespeito pelo indivíduo enquanto proprietário de si mesmo. Mas aquilo que Nozick insinua no desfecho do livro é que o libertarismo que defende também deve ser visto como uma utopia e, portanto, como capaz de inspirar todos aqueles que querem viver numa sociedade livre.

Em suma, as objeções de Nozick deformam a argumentação de Rawls e o seu esforço constitui um esboço de uma alternativa libertária e não um modo efetivo de minar a teoria de Rawls.

## PARTE II - A UTOPIA REALISTA

### A JUSTIÇA INTERNACIONAL

À parte da vasta diversidade de estudos críticos que *A Theory of Justice* gerou - desde libertários, comunitaristas e críticos socialistas (Robert Nozick, Michael Sandel e Brian Barry, respetivamente) - a que se soma devido à natureza formal do trabalho de Rawls a de críticos bem intencionados e mais amistosos um aspeto da obra é para todos, incluindo Rawls, insatisfatório: a maneira como a justiça internacional foi tratada.

A vontade de Rawls em examinar a justiça internacional deriva da sua preocupação pela estabilidade democrática, a qual tem um papel predominante no Liberalismo Político.

As sociedades democráticas liberais não conseguem sobreviver isoladas, protegidas das ameaças do terror, fomes e injustiças alastrantes.

Fazem parte de um mundo violento e necessitam de proteção. Mas, segundo Rawls a base para a paz e estabilidade nas sociedades liberais não pode ser o equilíbrio entre o poder e a *Realpolitik*. A condição essencial para a paz é a existência de regras internacionais legítimas e instituições que possam imparcialmente regular as relações internacionais entre membros de uma sociedade e soberania limitada do estado. A lei internacional precisa de uma teoria de justiça política que a faculte com uma legitimidade moral e publicamente acordada e regras exequíveis tanto quanto são necessários poderes obrigatórios e intervenção militar.

A tónica da *Lei dos Povos* é, desta feita, o estabelecimento de uma nova matriz para as relações internacionais, de uma lei dos povos baseada em princípios que regularão trocas e mediará conflitos entre povos a todos os níveis: económico, político, territorial, legal, cultural. Tal como visto em *Uma Teoria da Justiça*, esta teoria assenta numa visão "holística" ou institucional da justiça. E tem como objetivo construir uma conceção de justiça aplicável às normas e princípios da lei internacional. Semelhante projeto gera disparidades em relação à visão mais tradicional das relações internacionais, o que explica a desanimadora aceitação da Lei dos Povos .

Rawls assume que existe mais do que uma sociedade e os propósitos da sua teoria são de que cada sociedade possa ser tratada como se estivessem interligadas, autossuficientes e autónomas; os seus membros fazendo parte de si por nascimento e

abandonando por morte. A justiça entre sociedades (acabará por dizer povos<sup>52</sup>) será determinada por um segundo contrato forjado numa segunda "posição original", na qual os representantes de sociedades justas se encontram sob um novo véu de ignorância - desta vez sabendo o tamanho do território, população, recursos ou força relativa do povo cujos interesses fundamentais representam, mas sabendo que representam sociedades justas e na nova versão do acordo estabelecida na versão revista de *A Theory of Justice*, sociedades liberais justas.

O que emergirá deste segundo contrato sugere Rawls, com efeito, os princípios convencionais e práticas da lei internacional e diplomacia - igualdade dos povos, autodeterminação, não-ingerência, não agressão, etc.; na última versão do argumento inclui, também, o respeito pelos direitos humanos e na *Lei dos Povos* estabelece o dever de auxiliar outros povos vivendo sob condições desfavoráveis permitindo a existência de um regime político e social decente.

Os princípios são explicitamente decalcados do primeiro princípio da justiça na sociedade (as mais abrangentes liberdades básicas iguais) mas não está considerada a possibilidade de existir o equivalente internacional do segundo princípio que diz respeito à igualdade de oportunidades e dividendos, ou seja, nenhum princípio internacional de justiça distributiva. Isto porque a sociedade composta por pessoas que enviam representantes para o segundo contrato, não é a sociedade no sentido que constitui um esquema cooperativo para benefício mútuo e, portanto, não possui nenhum rendimento para distribuir. Só as instituições numa sociedade doméstica devem dar cobertura a assuntos relacionados com a distribuição porque todos os membros da sociedade contribuem para o seu rendimento coletivo e, desta feita, devem possuir uma palavra a dizer sobre os princípios que regem a distribuição de rendimento, mas este raciocínio não se aplica a nível internacional.

## CRÍTICAS

Embora por razões diferentes, virtualmente ninguém tem ficado satisfeito com este raciocínio.

---

<sup>52</sup> Os intervenientes na teoria internacional de Rawls não são os indivíduos (*citizens*) mas as sociedades (*peoples*).



Cosmopolitas como Charles Beitz, Thomas Pogge e Brian Barry fizeram notar que segundo este esquema grandes desigualdades globais podem ser legitimadas.

Indivíduos vivendo num mundo composto exclusivamente por sociedades liberais internamente justas em cada uma das quais a desigualdade seria estritamente limitada, podem ainda assim ter oportunidades assaz diferentes, daí derivando um resultado perverso. Pogge e Beitz<sup>53</sup> desejam permanecer na sua essência verdadeiros às formulações rawlsianas e argumentam que os fatos da interdependência internacional e o princípio kantiano do respeito pelos indivíduos que Rawls também endossa, mandam a necessidade de existirem princípios internacionais de justiça distributiva, ou seja, que o princípio da diferença deveria ser aplicado universalmente e as desigualdades globais deveriam ser aceites como justas apenas quando delas derivassem vantagens para todos.

Dito de outra maneira, a convicção inicial de Rawls de que existe mais do que uma sociedade é considerada por Pogge e Beitz como prematura; independentemente de existir ou não mais do que uma sociedade, e se sim, as implicações desta multiplicidade, são consideradas por ambos como algo a ser estabelecido sob um véu de ignorância ao invés de ser simplesmente assumido.

Brian Barry, por seu turno, conquanto simpatizando com o radicalismo desta observação, tem em consideração a dimensão internacional do pensamento de Rawls enquanto revelando uma fraqueza mais geral na noção de "justiça como equidade".

Em oposição a Beitz e Pogge, Barry concorda que é difícil ver o mundo como um esquema cooperativo de benefício mútuo, mas contrariamente a Rawls argumenta que o benefício mútuo não é, de qualquer modo, uma base segura para uma teoria da justiça.

A verdade é que basear a justiça social na noção de benefício mútuo torna muito difícil lidar com as exigências daqueles para quem esta noção é claramente inapropriada; como exemplo podemos incluir os que se encontram em situação de inferioridade física ou mental cuja contribuição para a sociedade pode ser mínima ou não-existente e as gerações futuras que por definição não fizeram nada por nós, bem como os membros de outras sociedades. As desadequações internacionais do pensamento de Rawls são meramente sintomas de maiores problemas com a "justiça como equidade", que Barry propõe substituir por "justiça como imparcialidade", sendo no seu entendimento imparcialidade uma noção que não se fica pelo benefício mútuo. Na sua perspetiva, a imparcialidade conduz a princípios cosmopolitas, tais como a noção de que as necessidades básicas de todos devem ser conhecidas antes das

---

<sup>53</sup> Thomas Pogge e Charles Beitz, criticam a metodologia de Rawls na sua alegada hipótese estadista e conservadora de que o problema da justiça global é uma das relações entre estados bem ordenados, mais do que as relações entre todas as pessoas no planeta.

necessidades não básicas de um princípio com implicações redistributivas sob as circunstâncias presentes.

Rawls rejeita estas críticas, mas existem outros pontos importantes para cosmopolitas como Beitz, Pogge e Barry. Na primeira versão do pensamento internacional de Rawls, o contrato é entre as sociedades justas e *A Theory of Justice* propõe-se providenciar princípios universais de justiça. Para desilusão de Barry, em particular, torna-se claro que os princípios gerados pela versão revista da teoria da justiça estão explicitamente associados a sociedades liberais e numerosas questões surgem. São os princípios estabelecidos no segundo contrato apropriados unicamente para as relações entre sociedades liberais ou povos? Se não, para quem são estes princípios apropriados e que outros princípios são apropriados para relações com outras sociedades? Estas são questões dirigidas a ambas as versões da *Lei dos Povos*.

Além do mais, levando a sério os dois princípios de justiça de Rawls, os cosmopolitas afirmam que um *princípio de diferenciação global* que permita não só a redistribuição entre os ricos e membros pobres, mas uma correção de uma estrutura global injusta, deveria ser aplicada para lá das fronteiras para contrariar as arbitrariedades da distribuição territorial dos recursos naturais e lutar contra a pobreza (Barry, 1991; Pogge, 1989; Beitz, 1999). Por uma questão de princípio, todas as desigualdades injustas entre pessoas bem como nações deveriam ser alvo de combate, por exemplo, através de uma taxa global.

Uma das eventuais fraquezas do prolongamento da justiça como equidade para a justiça global é a sua conceção de uma sociedade fechada ou limitada que é o seu ponto de partida da sua análise da justiça em *Uma Teoria da Justiça*. Não incorpora suficientemente os elementos da denominada globalização.

Ignorará, realmente, Rawls a globalização? Na realidade, ele está consciente das condições históricas e económicas que tornam as sociedades contemporâneas altamente dependentes umas das outras de um modo que nunca tinham sido anteriormente. Mas, por razões metodológicas, depende de um modelo de sociedade entendida como um sistema ou estrutura fechada. Concentra-se nas propriedades centrais que são relevantes para questões de justiça. Esta "estrutura fechada" é a entidade mínima que não pode ser reduzida a relações interpessoais, mas forma um sistema que somos incapazes de nos imaginar como não fazendo parte. Somos sempre parte de uma sociedade, qualquer que ela seja, neste sentido estrutural mínimo. As pessoas só entram por nascimento e só saem por morte.

## A LEI DOS POVOS

John Rawls está particularmente preocupado em determinar as condições mediante as quais as instituições de uma sociedade podem ser consideradas justas; o seu objetivo é desenvolver uma "teoria ideal" e conceber o que denomina, na sua *Lei dos Povos*, uma "utopia realista", que pode ser definida, tendo em consideração a situação existente como utópica, uma vez que não reflete os mecanismos sociais vigentes, mas realista considerando que não contrasta com nada daquilo que reconhecemos na natureza humana.

Rawls sugere que a sociedade dos povos é um mundo praticável onde todos os povos concordam e respeitam sobre os confinamentos da lei dos povos, respeitam os direitos humanos, e cooperam para o bem comum de todos seus membros. A ideia estabelece paralelo com a concepção de uma sociedade bem ordenada, também considerada como um ideal atingível dadas as condições permanentes da natureza humana.

Rawls diz explicitamente que está a tentar descrever uma 'utopia realista' - um mundo diferente do nosso, mas que não obstante permanece possível.

No entanto, o terceiro livro de Rawls foi acusado de dupla traição. A *Lei dos Povos* foi acusada de enfraquecer tanto uma *Uma Teoria da Justiça* quanto *Liberalismo Político*. Alguns críticos objetaram que a ideia de povo não era nem suficientemente clara nem significativa o bastante para desalojar a atenção das pessoas da justiça como equidade. Alguns, como Allen Buchanan<sup>54</sup>, ficaram perplexos com o fato dos mais elevados princípios progressivos *da Teoria da Justiça* fossem substituídos no domínio internacional por tímidos princípios de um mundo vestfaliano desaparecido, ostensivamente inconsistente com o seu tratamento das minorias não liberais em *Liberalismo Político*, considerando Alen Buchanan, a vontade de Rawls em tolerar sociedades não liberais uma traição ao liberalismo.

Poderão as ideias principais de *Uma Teoria da Justiça* ser adaptadas e alargadas para proporcionarem uma teoria internacional de justiça? Pode a concepção da "justiça como equidade" ser unanimemente adotada como uma referência para políticas estrangeiras, para lei pública internacional e para a justiça redistributiva internacional?

---

<sup>54</sup> Cf. BUCHANAN, Allen, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law*, Oxford University Press, 2003.

Pode ela ajudar a estabelecer um estado de direito ao nível internacional e, como consequência, uma paz duradoura?

Fazendo primeiro um ponto da situação, passar de instituições domésticas para internacionais parece ser um passo natural, o qual Rawls tentou por três vezes: em *A Theory of Justice* (1971), em 1993 na *Amnesty Lecture* e no seu derradeiro trabalho *The Law of Peoples* (1999). Muito embora essa passagem não esteja isenta de dificuldades.

O primeiro elemento digno de nota é que tanto justiça como a teoria normativa são "novas" ideias na teoria das relações internacionais, habitualmente dominada pelos realistas. Só recentemente um discurso normativo sobre as relações internacionais foi elaborado. As razões para esta mudança são históricas. Sob a pressão das exigências morais, em especial as respeitantes aos direitos humanos a seguir à Segunda Guerra Mundial, o sistema de soberania vestefaliano (conceito de soberania das nações-estado no seu território, sem função para os agentes externos nas estruturas domésticas) foi modificado. As limitações para a soberania do estado bem como o direito moral de intervir em assuntos internos em caso de violação grosseira dos direitos humanos básicos foi considerada inevitável após os horrores do holocausto, mesmo se a comunidade internacional tem desde aí falhado na prevenção de novos genocídios como os do Camboja, Bósnia, Kosovo e Ruanda. A capacidade dos estados para abusar das suas populações, em especial das suas minorias, teve que ser limitada. É, naturalmente, difícil perceber a extensão destas mudanças e muitos, entre os quais Rawls, duvidam se o sistema vestefaliano irá alguma vez desaparecer, devido em parte à proliferação de novos estados por causa do processo de descolonização e à desintegração da União Soviética. Estas mudanças ideológicas são, ainda, a base daquilo que Rawls apresenta como uma "utopia realista".

Na *Lei dos Povos*, Rawls estende a versão doméstica da sua conceção política de justiça como equidade às relações entre povos no patamar internacional.

Rawls argumenta que nem todos os povos aceitam os valores liberais mas isso não requer que os povos liberais deixem os não liberais fora da comunidade internacional - a sociedade de povos endossando a lei dos povos. Se uma sociedade não for agressiva e for respeitadora dos direitos humanos e ainda assim não liberal como uma "sociedade hierarquicamente decente" (*decent hierarchical society*), os povos liberais podem tolerá-la e os seus representantes podem entrar na posição original com os seus

mandatários. Rawls continua, argumentando que os representantes de uma sociedade hierarquicamente decente concordariam com um conjunto de princípios da lei internacional, tais como o princípio da não-intervenção, respeito pelos acordos e direitos humanos.

Em *A Lei dos Povos* Rawls alarga as suas teorias à política liberal internacional, com o objetivo de conceber quão pacífica e tolerante a ordem internacional poderá ser. Se no §58 de *Uma teoria da Justiça*<sup>55</sup> Rawls sugere que a justiça como equidade pode ser alargada à lei internacional para o restrito objetivo de julgar o alcance e limites de uma guerra justa, é em *A lei dos Povos*<sup>56</sup> (embora não considerando tratar-se nem de um tratado, nem de um compêndio de direito internacional) que pretende abranger um campo mais amplo, considerando cinco tipos de sociedades nacionais: a dos povos liberais racionais, a de povos decentes, estados fora da lei (*outlaw states*), sociedades sobrecarregadas (*burdened societies*) por condições desfavoráveis e absolutismos benevolentes (*benevolent absolutisms*).

O objetivo em termos da sociedade dos povos de Rawls é o de uma utopia realista onde todos os povos cumpram com os seus princípios.

Segundo ele, a Sociedade dos Povos é formada por povos liberais (*Liberal peoples*) e decentes (*Decent peoples*) que estabelecem entre si contatos pacíficos em conformidade com o pluralismo razoável (*reasonable pluralism*) no sentido do liberalismo político (*political liberalism*). No respeitante à emancipação interna dos Povos, o Direito dos Povos reivindica o respeito pelos direitos humanos, mantendo uma vigilância constante em relação à sua proteção. Consequentemente, constata-se um abandono da conceção tradicional de soberania mediante a qual o Estado detém o poder eliminatório coercitivo legítimo sobre os seus habitantes numa área geográfica respetiva.

Ao invés do primado na defesa dos princípios democráticos liberais para todos os povos, Rawls privilegia a preservação do pluralismo cultural, político e social dentro dos limites do razoável que os povos liberais e decentes se comprometem satisfazer. O respeito pelo outro, baseado na tolerância daquilo que nos é diferente, proporciona o contexto justificativo da existência da Sociedade dos Povos na conceção plural e razoável rawlsiana.

---

<sup>55</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001.

<sup>56</sup> RAWLS, John, *A lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000.

Mas a reflexão de Rawls não se encontra refém de uma compreensão que concebe os povos como representantes absolutos de repúblicas, ou melhor, de democracias.

A índole liberal de Rawls impele-o a evocar o liberalismo político e o pluralismo razoável fazendo-o ao incrementar a Sociedade dos Povos e ao preferir formá-la com povos liberais (as democracias constitucionais liberais) e com povos decentes (hierarquias de consulta decente) a fim de preservar o liberalismo político. Rawls rejeita conceber uma sociedade internacional constituída exclusivamente por democracias liberais.

Os povos liberais são reconhecidos por Rawls considerando três características:

1ª – compreende a representação de um governo constitucional razoavelmente justo. De acordo com Rawls, o governo cujo povo conserva eficazmente o seu controle político e eleitoral, tem os seus interesses basilares salvaguardados e está protegido por uma constituição escrita ou não-escrita.

2ª – integra o que Mill denominou, e Rawls aproveita, de afinidades comuns a que os cidadãos estão aglutinados.

3ª - trata do caráter moral, o qual permite que os povos liberais sejam razoáveis e racionais, similarmente às pessoas, no caso interno.

Em relação aos povos decentes, na conceção de Rawls, são aqueles que não garantindo amplos direitos aos seus cidadãos, asseguram a estes a justiça do bem comum, facultando o mínimo de respeito aos direitos humanos e de liberdade política na atribuição de cargos e de constituição de grupos sociais representativos.

Rawls imputa aos povos decentes dois critérios imprescindíveis (dentro de uma razoabilidade a que estes se submetem sem contratempos) para a sua inclusão na Sociedade dos Povos, a saber:

1º - não têm propósitos ofensivos, consentindo e respeitando com algum grau de liberdade a existência de doutrinas distintas entre os cidadãos e preservando a independência e a ordem político-social dos outros povos (embora reconheçam para si como valioso o papel de uma qualquer doutrina abrangente sobre a sua estrutura governativa). Para atingir os seus interesses legítimos na relação com os outros povos devem apoiar-se na diplomacia, no comércio (acreditando neste como via de satisfação

de necessidades e cooperação) e demais metodologias pacíficas, aceitando a condição simétrica que usufruem quando se forma a posição original entre os povos.

2º - de acordo com Rawls de divisão tripartida:

1º- os povos decentes, baseando-se na ideia de justiça vocacionada para o bem comum que encerram em si, acautelam aos seus cidadãos a manutenção e preservação dos direitos humanos, não exclusivos dos povos liberais e asseguráveis por si em maior ou menor grau, nomeadamente o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança), à liberdade, à propriedade (pessoal) e à igualdade.

2º- o sistema de Direito dos povos decentes deve determinar deveres e obrigações morais aos seus cidadãos (entendidos por estes como racionais (*rational*) e razoáveis (*reasonable*) e por essa razão não impositivos, mas expressão do bem comum cooperante) para um eficaz exercício social comprometido entre todos os que compartilham a sociedade responsável e cooperativamente.

3º- cuida de conseguir uma crença (sincera e razoável) por parte dos juízes e do sistema jurídico global em que as leis refletem a ideia de justiça do bem comum, i.e. concebidas mediante a aprovação dos seus cidadãos e representativas do entendimento destes e dos seus representantes no referente aos princípios de justiça como veículos para a concretização do bem comum.

Chamando à sua sociedade dos povos “uma utopia realista,” será que Rawls a propõe como o ideal mais elevado para um futuro indefinido? Ou um modelo substituto destinado a acomodar, enquanto existirem em redor, algumas sociedades mais atrasadas, mas correntes que são melhor controladas através da tolerância e igual respeito - um modelo transitório a ser substituído, numa era futura desejável quando quase todas as sociedades se tiverem tornado liberais, por um concepção genuinamente liberal da justiça global? Talvez a *Lei dos Povos* não esteja destinada a ser clara neste ponto.

## **O CASO INTERNO E A SOCIEDADE DOS POVOS: DIFERENÇAS**

Existem, porém, algumas diferenças entre o caso interno e a sociedade dos povos.

As pessoas gozam, de acordo com a sua faculdade moral, da capacidade para uma concepção do bem (estabelece um fim a ser seguido, os interesses das pessoas em

satisfazer os seus objetivos) e a capacidade para um sentido de justiça (inclinação para o que é justo e razoável).

O racional e o razoável manifestam-se na pessoa enquanto características inatas. No respeitante aos povos, segundo Rawls, o seu reconhecimento como livres e iguais não deriva de considerações acerca da sua natureza, mas da natureza da Sociedade dos Povos (constituída por povos liberais (democracias constitucionais liberais) e povos decentes (hierarquias de consulta decentes)), definidos enquanto povos, ou seja, além das suas posturas liberais ou não liberais, cada um deles representa uma coletividade considerada um povo, equivalendo-se nisso.

Em suma, a motivação no caso interno para que as pessoas se identificassem mutuamente como livres e iguais advém da própria conceção de pessoa e das suas faculdades. Já nos povos isso deriva da própria definição de sociedade que constituem, sociedade esta que faculta o contato entre povos liberais e povos decentes a partir da explicitação de propriedades comungadas.

Outro traço distintivo em relação ao entendimento da posição original nos dois casos respeita à questão das doutrinas abrangentes. Na sociedade fechada, as pessoas, desenvolvem e identificam-se com doutrinas abrangentes religiosas, morais ou filosóficas com as quais confrontam os seus objetivos e mundividências pessoais, em consonância com a capacidade para uma conceção de bem de que dispõem. Por sua vez, os povos, representam os seus cidadãos, e por se definirem como agente coletivo, não outorgam para si uma doutrina abrangente a ser defendida. O pluralismo razoável existente entre povos, possibilitador da coexistência de doutrinas distintas (Rawls julga que entre os povos a existência de doutrinas abrangentes diferentes é ainda maior em função da cultura e das tradições de cada povo), faz dos povos instituições desprovidos de uma doutrina particular a ser seguida como manancial de identidade para os seus objetivos enquanto povos.

Estas doutrinas defendidas pelos cidadãos são, unicamente, possíveis a partir da legitimidade de uma conceção política de justiça, pela qual os princípios de justiça escolhidos têm cunho político tornando-se aceitáveis por todos os cidadãos independentemente das suas crenças pessoais religiosas, morais ou filosóficas.



Deste modo, é fundamental para a teoria rawlsiana de justiça entre os povos e para a sociedade fechada, a concepção de tolerância, imprescindível para a estabilidade social enraizada numa razoável concepção política.

Rawls pensa que a tolerância dos povos liberais para com os povos não liberais, mas decentes, se expressa no exercício de sanções políticas por vias militares, económicas ou diplomáticas com vista a uma alteração comportamental do povo não liberal, mas expressando, ainda, a sua relevância em dois fatores. O primeiro engloba a própria questão do liberalismo político:

Rawls pressupõe que se há diversidade de doutrinas abrangentes no interior dos povos, esta existirá e, talvez seja até superior, entre os povos. É conjecturável que povos diferentes sustentem concepções de bem - reflexo dos seus cidadãos - também diferentes.

Por último, o segundo fator refere o reconhecimento dessas sociedades não liberais como membros de boa reputação, sujeitos de direitos e deveres e inteiramente cooperantes com os povos liberais para a criação de esquemas maiores de dinâmica cooperante entre as partes na Sociedade dos Povos.

## **O USO DO TERMO "POVO"**

Na *Lei dos Povos* a ênfase é concedida aos "povos" e não aos estados e sociedades.

É verdade que os conceitos políticos são noções "essencialmente contestáveis". No entanto, no caso dos "povos" as dificuldades são mais ao nível da definição do seu estatuto moral. Ora, isso deve estar profundamente enraizado nas garantias que oferecem para os direitos humanos básicos como direitos individuais. Por exemplo, a análise das "sociedades sobrecarregadas" e do seu direito de assistência é confusa, uma vez que nunca sabemos, exatamente, onde reside o limiar, quando uma sociedade sobrecarregada pode fazer as suas próprias escolhas e mostrar um certo ponto de autonomia e responsabilidade ou não.

Mais importante ainda, Rawls não consegue apresentar as clarificações antropológicas que devem distinguir povos de nações e sociedades ou até tribos e grupos étnicos. Como refere o filósofo americano Buchanan, não permite, por exemplo, para a distinção entre um povo e os diferentes subgrupos que o constituem,

compreender quais reagem agressivamente contra os outros sob certas circunstâncias tais como a escassez de recursos, perda de poder político, etc. Há algo mais do que uma inclinação para o confronto entre os estados e os indivíduos na dialética das relações internacionais e a noção de "povo" não abarca toda esta complexidade.

Nem toda a violência interna é patrocinada pelo estado, mesmo que esse seja habitualmente o caso. Como consequência desta visão superficial dos atores principais não é claro por que razão devem os povos ter estatuto moral quando os estados o não têm.

Os cidadãos decentes dos estados fora da lei não podem desempenhar um papel significativo e podem individualmente lutar por melhores instituições sem sucesso e o seu "povo" pode continuar a ser visto como faltando-lhe estatuto moral. A complexidade daquilo que está em jogo em relação a um "estatuto moral" para um dado povo é, definitivamente, negligenciada por Rawls.

Por fim, o argumento de Rawls parece ignorar ou desvalorizar a realidade de uma "estrutura global básica" e dos seus constrangimentos políticos e económicos sobre os povos e posteriormente sobre os indivíduos. Uma vez que parte de uma noção de uma sociedade enquanto "sistema fechado", como consequência da sua visão "holística" torna-se muito difícil vislumbrar a justiça num patamar internacional.

Logo na primeira parte da *Lei dos Povos* esclarece porque usa "povos" e não estados. Os povos liberais possuem três características todas elas por si só importantes: um governo constitucional democrático razoavelmente justo que serve os interesses fundamentais; cidadãos unidos por aquilo a que Mill denomina "interesses comuns" e, finalmente, uma natureza moral.

Esta exigência mais tardia, entendida como uma firme ligação a uma conceção política (moral) de direito e justiça é essencial porque os povos liberais são tanto racionais como razoáveis. São racionais porquanto se comprometem com um raciocínio instrumental no sentido de perseguir os seus interesses, mas esta perseguição está constrangida pelo significado do que é o *razoável*, a razoabilidade vinculando uma preocupação com a reciprocidade e interesses dos outros; é somente devido a este sentido sobre o que é razoável que as sociedades justas são, em primeiro lugar, possíveis e a razoabilidade é igualmente requerida para o estabelecimento da justiça entre os povos.

Esta é a razão por que a lei dos povos não é bem a mesma coisa do que a lei internacional. Os estados inclinam-se geralmente para agir racionalmente, mas nem mesmo os estados liberais são passíveis de confiança no que diz respeito à razoabilidade - Rawls aproveita esta ideia daquilo que constata ser a tradição realista dominante presente nas relações internacionais. Para esta tradição confia nos textos realistas clássicos e no trabalho do filósofo americano Robert Gilpin, mas a sua crítica de uma conceção de estado racional, mas não razoável serve perfeitamente (porventura até demasiado) às teorias das relações internacionais da corrente neorrealista (e, talvez, neoliberal). Assim, a lei dos povos é um conjunto de princípios que os representantes dos povos concordariam na segunda posição original - mas, e é aqui que a confusão se instala, o mesmo conjunto de princípios da lei contemporânea internacional que faculta a matriz para as relações entre estados. A lei dos povos e a lei das nações parecem ser lados diferentes da mesma moeda. Ou a lei das nações parece ser uma sombra da lei dos povos. Porque é uma lei administrando estados e os estados tendem a agir de modo racional mas não necessariamente razoável. A lei das nações é vulnerável à contingência que a lei dos povos, que permanece na vontade racional e razoável dos povos, não é.

De algum modo Rawls está preocupado, tanto de um ponto de vista doméstico como internacional, com a estabilidade das instituições, de que não sejam vulneráveis à rutura com os acontecimentos que parece ser a razão que o faz ser cético em relação à estabilidade da lei internacional, que é sempre vulnerável à vontade em mudança dos estados que a fazem.

Uma inovação presente na *Lei dos Povos* diz respeito à estabilidade das relações pacíficas estabelecidas pela lei. Para isso confia na tese denominada "paz democrática" de Michael Doyle e Bruce Russett<sup>57</sup>.

Isto pode não ser uma opção inteiramente acertada, dada a natureza controversa e contestada da tese, mas Rawls apresenta uma das versões mais atrativas desta, largamente porque retira a noção do seu contexto habitual - a orientação da política estrangeira dos estados liberais existentes - e situa-a dentro do alcance da teoria ideal. Assim, devido a si, uma sociedade constitucional democrática não pode ser descrita simplesmente em termos de liberdades constitucionais formalmente garantidas; também

---

<sup>57</sup> Teóricos da "Paz democrática" liberal.

envolve um certo grau de justa igualdade de oportunidades, sobretudo na educação e treino, uma distribuição decente de rendimentos e riqueza permitindo que todos os cidadãos vejam assegurados os meios necessários para usufruírem de forma inteligente e efetiva das suas liberdades básicas, cuidados de saúde básicos assegurados a todos os cidadãos, a sociedade como empregador de último recurso através do governo central ou local, financiamento público de eleições e modos de assegurar a disponibilidade pública de informação em matérias políticas.<sup>58</sup> A sua tese de paz democrática é a de que os povos constituídos desta maneira se pode confiar que não farão a guerra entre si - e o fato de atualmente alegados regimes constitucionais se comportarem desta maneira só sublinha a extensão daquilo que falta a esses regimes no respeitante aos requisitos de uma sociedade justa.

Este argumento não satisfará os realistas que afirmam que existem aspetos do sistema internacional que geram o potencial para a guerra independentemente do tipo de regime, nem satisfará os críticos marxistas e anarquistas que negam que a versão da democracia social de liberdades liberais defendida por Rawls seja possível, ou se essa possibilidade resulta em liberdade "real" - mas, para os que não se identificam com nenhum dos lados, é convincente, embora talvez parcialmente porque lhe falta o conteúdo empírico da versão mais convencional da tese.

Embora se aperceba que os regimes constitucionais atuais não se adequam ao seu modelo de sociedades liberais justas, Rawls está preparado para usar como argumento de apoio para a sua posição as generalizações estatísticas coligidas para justificar a versão mais convencional da tese da paz democrática.

Estabelecer os tipos de estados, sociedades e povos com que devemos lidar na teoria política internacional é uma importante tarefa que tem sido negligenciada. Aparte dos neorrealistas que levam demasiado a sério a ideia waltziana de que os estados são uma espécie de "unidades", funcionalmente similares embora diferindo nas capacidades, praticamente todos concordam que existem diferenças relevantes entre os diferentes tipos de estados mas, apesar de tudo, não existe nenhuma classificação de estados que se aproxime de Rawls tanto em complexidade como em utilidade.

---

<sup>58</sup> RAWLS, John, *A lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 58.

A ideia de que os estados democráticos são diferentes é vulgarmente sustentada, mas a caracterização de "democráticos" é excessivamente formal. Muitas categorias são estabelecidas demasiado ad hoc - como o são as referências à cultura política que se tornou um lugar comum na maioria dos artigos construtivistas.

Argumentativamente Rawls, faculta as questões adequadas para a classificação. Está certo ao fazer a distinção básica entre povos que são ou não "bem-ordenados"; esta é uma distinção mais substantiva e útil do que a existente entre democracias e outros géneros ou Ocidente e o resto do mundo.

Este é, obviamente, um grande ponto de discórdia entre Rawls e os seus críticos cosmopolitas; os quais argumentam que somente os estados democráticos liberais podem ser justos existindo uma enorme separação entre estados liberais e o resto. Desta perspectiva todos os estados não-liberais são, essencialmente, ilegítimos, apesar de uns poderem ser mais detestáveis do que outros. Rawls, ele próprio um liberal, considera todos os estados não-liberais até certo ponto imperfeitos, mas não constrói uma barreira baseada nisso, ou seja, na fronteira entre estados liberais e não-liberais.

Ao invés, argumenta que alguns estados não-liberais são "decentes" e não ficam no limiar de um contínuo em cujo extremo estão cleptocracias fora da lei e tiranias; a fronteira deve ser delineada noutro sítio, entre povos bem-ordenados e o restante. A proposta básica é a de que os povos bem-ordenados de qualquer que seja o tipo terão pontos de contato entre si que não terão com os que se encontrarem fora desta categoria. Esta é uma posição que está contra o solipsismo moral da maioria do pensamento cosmopolita, que assume que somente um tipo de sociedade é adequado para a convivência humana; também retira a legitimidade à autêntica cruzada pela "promoção democrática" que tem amiúde, recentemente, servido como cobertura da promoção do poder ocidental no mundo. Nenhuma destas recentes posições constituem uma aproximação contemporânea prudente ou sensível aos assuntos relacionados com a diversidade cultural.

Aquilo que constitui um povo bem-ordenado é uma questão, sobre a qual Rawls não é dogmático. Ele argumenta que os povos liberais são bem-ordenados, tal como os povos "decentes" - mas conquanto os anteriores são descritos em pormenor, os últimos são parcialmente deixados com espaços em branco, necessitando ser preenchidos por nós. A sua própria sugestão de uma sociedade hierárquica decente - Cazanistão - é

baseada numa doutrina religiosa compreensiva e todos os que considerem que uma base não-religiosa para sociedade pode ser igualmente merecedora de um estatuto "decente" são convidados a construir um caso descrevendo, digamos, uma regra medianamente autoritária de um país como Singapura como essencialmente "decente".

Rawls estabelece o critério da "decência" (um conjunto mínimo de direitos, uma espécie de lei de governo e um certo tipo de sistema de consulta) e convida-nos a prosseguir a tarefa de descrever modos em que este critério possa ser convocado, se assim o entendermos. Estas são, como é óbvio, essencialmente noções liberais e Rawls oferece uma espécie de ténue universalismo.

Muitos liberais cosmopolitas consideram este universalismo demasiado ténue, pelas mesmas razões que muitos relativistas o consideram demasiado liberal. Talvez isso possa ser considerado como um sinal de ter acertado. Rawls não argumenta que as sociedades liberais devem admirar ou emular as sociedades decentes ou vice-versa; ao invés, o ponto é que se uma sociedade vai de encontro ao critério de bem-ordenada, conquanto seja decente ou liberal, tem direito a ser considerada como membro merecedor de uma sociedade de povos bem-ordenados, possuindo por completo o direito à proteção das normas da Lei dos Povos, em particular a norma de não-intervenção.

Na segunda parte da *Lei dos Povos*, Rawls questiona se a lei dos povos pode ser estendida a povos neoliberais, e caso isso suceda, quais. Uma parte considerável da primeira parte da *Lei dos Povos* depende de Kant e da posição kantiana, sumariada no seu artigo *A Paz Perpétua* de que as "repúblicas" - frequentemente e de forma errada traduzidas por democracias liberais - podem ser membros da União Pacífica.

Os críticos cosmopolitas de Rawls como Beitz e, especialmente, Barry seguem Kant nisto, mas Rawls não; o seu argumento considera que providenciando instituições básicas a uma sociedade não liberal gozando de certas condições políticas específicas de direito e justiça isso conduzirá o povo a honrar uma lei justa e razoável para a sociedade dos povos, um povo liberal tolerará e aceitará esta sociedade. Na falta de um nome melhor, chamar-se-á às sociedades que satisfazem estas condições povos decentes.

Existem, em princípio, diferentes tipos de povos decentes, mas Rawls esforça-se por descrever em particular - "povos hierárquicos decentes".

Estes povos respeitam um conjunto mínimo de direitos humanos, incluindo liberdades políticas e direitos de subsistência; vivem sob algo semelhante a uma o governo da lei; respeitam pacificamente o resto do mundo; e, possuem uma espécie de mecanismo de consolação. No entanto, não são sociedades liberais porque privilegiam uma doutrina abrangente particular - religiosa ou política - e não aderentes a esta doutrina encontram-se em concordância com os mesmos direitos dos aderentes (embora possuam os direitos mínimos, os quais incluem, por exemplo, liberdade religiosa e de expressão).

## O CASANISTÃO

Rawls apresenta a situação fictícia de um povo decente apto a integrar a Sociedade dos Povos: o Casanistão ou Kazanistão (*Kasanistan*)<sup>59</sup> - um povo hierárquico decente. Um povo islâmico em que exclusivamente muçulmanos podem ocupar as posições altas de autoridade política e influir nas decisões mais relevantes das políticas do governo, bem como fazer parte das forças armadas e alcançar chefias políticas na sociedade. Não obstante isso, o Casanistão tolera a existência de outras religiões tratando as pessoas dessas religiões de modo socialmente não discriminatório ou pejorativo.

Mas, segundo Rawls, a hierarquia de consulta decente é efetivamente satisfeita com base em seis diretrizes:

1ª- obrigatoriedade de todos os grupos serem consultados, podendo manifestar a sua concordância ou descontentamento.

2ª- cada pessoa integrando um povo específico deve pertencer também a um grupo próprio.

3ª- cada grupo específico deve ser representado por um corpo de representantes que abranja indivíduos associados aos interesses fundamentais do grupo. As três primeiras diretrizes garantem que os interesses fundamentais dos grupos criados sejam considerados na consulta.

4ª- o corpo que apresenta a deliberação final – formado pelos governantes - deve refletir sobre as concepções de cada grupo de acordo com as suas reivindicações, e os

---

<sup>59</sup> RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 71.

juízes e demais funcionários devem explicar e justificar a decisão dos governantes caso isso lhes seja solicitado.

5ª- a decisão final relativa às consultas deve observar uma concepção do que é particularmente prioritário para o Casanistão.

6ª- as prioridades especiais devem ser congruentes com um sistema geral de cooperação no qual os termos justos resultantes do decurso da consulta devem ser publicamente reconhecidos e respeitados. No exemplo do Casanistão, cabe ainda uma assembleia onde os grupos, ou os seus representantes, possam reunir-se para tratar, mesmo que não sob forma decisória, de questões políticas eventualmente pertinentes para a vida da sociedade. Rawls crê que uma sociedade fictícia como o Casanistão pode materializar-se e consolidar-se num povo decente e parte integrante da Sociedade dos Povos ainda que não se afigure como um povo perfeitamente justo, autêntico antídoto para a subordinação a um tipo único de pensar o ordenamento da vida, quer se trate, por exemplo, da sujeição religiosa, liberal ou ariana da segunda guerra mundial. A servidão a um padrão comportamental único, inviabilizador do pluralismo razoável agencia um despotismo a que a humanidade se deve escusar.

No Casanistão a religião islâmica possui uma posição privilegiada, e certos cargos de liderança na sociedade não estão disponíveis para não-muçulmanos; não-muçulmanos desempenham um papel na comunidade mas via representação e não existe igualdade política. Por outro lado, outras religiões são toleradas e podem ser praticadas e os seus fiéis são encorajados a fazer parte da cultura cívica da sociedade. A "Jihad" é interpretada num sentido moral e espiritual e não militar e o Casanistão não possui intenções belicosas em relação ao resto do mundo. Segundo Rawls, esta sociedade é decente e um membro adequado para a confederação dos povos. Salientando-se, fundamentalmente, que uma sociedade decente a ser representada na segunda posição original escolheria o mesmo conjunto de princípios que as sociedades liberais estabeleceram como a base para a Lei dos Povos. Não se tratando de liberais *convidando* sociedades decentes a juntarem-se ao esquema liberal; a Lei dos Povos pertence igualmente a ambos os grupos porque, supõe-se que seria escolhida independentemente pelos dois grupos.



## CRÍTICAS

Povos liberais e decentes são dois subconjuntos de povos bem ordenados que escolheriam os mesmos princípios para uma Lei dos Povos justa e que têm direito à proteção dessa lei. Os povos liberais têm direito a ter esperança de que os decentes se tornarão a seu tempo liberais (e, presumivelmente, vice-versa) mas, entretanto, os povos liberais devem aceitar e tolerar os decentes, tratando-os da mesma maneira que se tratam entre si. Isto diz respeito à "teoria ideal", mas nem todos os povos são bem ordenados. A que se soma o fato do mundo conter injustiças, o que obriga a que os povos liberais e decentes precisem de saber como operar sob condições não ideais.

Em relação a isso, Rawls sugere que tal como existem povos liberais e decentes, também existem estados fora da lei (estados, note-se, não povos), sociedades sobrecarregadas, absolutismos benevolentes e, possivelmente, outros tipos de regimes.

Um ponto chave sobre o qual Rawls argumenta e que gerou no passado mal-entendidos é o estatuto universal dos direitos humanos.<sup>60</sup> A posição de Rawls é a de que o conjunto de direitos que são partilhados pelas sociedades bem ordenadas liberais e sociedades decentes são, genuinamente, direitos universais, os quais são aplicáveis igualmente a povos que vivem em sociedades que não são bem ordenadas. Povos decentes e liberais não devem tolerar estados fora da lei que violem este conjunto mínimo de direitos; estes estados podem ser alvo de condenação, sanções e, em algumas circunstâncias, intervenção efetiva.

Para muitos críticos a principal falha na argumentação de Rawls é a sua atração pela autonomia dos povos contra as reivindicações individuais.

Mas terá Rawls ido demasiado longe na sua rejeição do individualismo moral numa perspetiva global, rejeição essa que contradiz o seu ponto de vista liberal da justiça? Ao deixar os povos terem um estatuto moral e acrescentando o nacionalismo à equação origina uma situação na qual uma série de valores morais está direcionada contra a outra, onde os indivíduos dificilmente têm reivindicações contra os seus governos em nome da solidariedade nacional.

A primazia de Rawls concedida aos povos leva-o a mostrar menos preocupação pelas pessoas individuais do que o aceitável. Ora, isto levanta a questão do estatuto do indivíduo num contexto alargado internacional. E se as sociedades não liberais forem incapazes de tratar as pessoas em plena posse das capacidades racionais, intelecto e sentido moral como verdadeiramente livres e iguais? E os indivíduos que não possuam essas capacidades, como Nassbaum (2006), insiste veementemente, e que são deixados sem proteção nas sociedades não

---

<sup>60</sup> Sobre os direitos humanos veja-se James Nickel e Allen Buchanan que criticaram a conceção de Rawls dos direitos humanos ambos pelo seu suposto conteúdo enfraquecido e justificação política.

liberais? Como devem os povos liberais reagir? Até onde deve ir o respeito pela autonomia de um povo?

Como ponto de partida não ajuda não ter um mecanismo firme que nos lembre a inviolabilidade das pessoas, como o primeiro princípio de justiça e a prioridade das liberdades no caso doméstico. Torna-se, assim, imprescindível dar ênfase ao primeiro princípio e ao núcleo de direitos humanos com que se relaciona.

Isto é assumido por Rawls no caso das sociedades "decentes", mas a distinção é demasiado grosseira. Muitos povos ou sociedades permanecem ou oscilam entre dois extremos e o limiar é extremamente difícil de fixar. Porque não afirmar que o primeiro princípio tem validade universal? Esta é, provavelmente, uma grande derrota da Lei dos Povos. Esforça-se demasiado para ser aceite como "realista" e não dá ênfase suficiente à força normativa do primeiro princípio de justiça.

A sensibilidade para a estrutura social e para a natureza idiossincrática dos povos conduz Rawls à rejeição da proteção universal da lista completa dos direitos humanos a favor de uma lista limitada, mais compatível com as culturas nacionais e concepções de justiça.

O objetivo de Rawls na Lei dos Povos é desligar a defesa dos direitos humanos do liberalismo bem como de qualquer forma de doutrina abrangente com o objetivo de fortalecer a sua posição a um nível internacional.

Como procede?

Primeiro os direitos humanos não são para si exigências éticas abstratas. São as condições necessárias, mas não suficientes para a cooperação internacional entre povos. Direitos que não dependem de nenhuma doutrina abrangente religiosa ou filosófica da natureza humana.

Estas condições são, segundo Rawls, imprescindíveis para assegurar a paz e estabilidade entre as nações.

Rawls, no entanto, avança com um ponto de vista controverso sobre os direitos humanos sugerindo, ao contrário da visão dominante, de que não são obrigatoriamente liberais e democráticos, mas que estabelecem as condições necessárias à cooperação. Desempenham um papel especial enquanto base para capaz de restringir as razões presentes na Sociedade dos Povos para uma guerra e intervenção justificável.

No entanto, os esforços de Rawls para desligar os direitos humanos do liberalismo e mostrar como os povos decentes mas não liberais os podem fortalecer e suportá-los em parte são louváveis, mas podem ter ultrapassado o sensato. Rawls exhibe uma mistura entre realismo e preocupações morais que podem causar transtornos e não se adequa com a sua tese central da

prioridade da justiça e da inviolabilidade da pessoa. Em relação à sua discussão sobre os direitos humanos pode sempre questionar-se o papel desempenhado pelos seus apelos ao realismo.

Infelizmente, na sua discussão de uma teoria não ideal, Rawls oferece pouca orientação para aquilo que podem ser as circunstâncias. Os estados fora da lei podem violar os direitos básicos dos seus povos, mas este parece não ser o critério usado por Rawls para estabelecer o estatuto fora da lei - preferencialmente, os estados são fora da lei devido à sua falta de cedência a uma Lei dos Povos razoável e, em particular, porque estes regimes pensam que uma razão suficiente para desencadear uma guerra é a guerra antecipar, ou pode antecipar os interesses racionais (não razoáveis) do regime.

Uma vez que Rawls estabelece o problema da não-submissão em termos da tendência para fazer-guerra dos estados fora da lei, a sua discussão deste problema foca-se no direito à autodefesa das sociedades bem ordenadas, as circunstâncias mediante as quais a violência pode ser empregue e os limites dessa violência. Infelizmente, Rawls não tem nada particularmente interessante a dizer em sua defesa em relação a este assunto - os seus pensamentos transvazam, imensamente, no trabalho de Michael Walzer<sup>61</sup>-, faltando perceber em que circunstâncias sob que intervenções nos estados fora da lei pode ser justificada.

O problema é que a categoria de estado fora da lei é demasiado abrangente; os fora da lei violam tanto os direitos humanos como se comportam de forma agressiva e reconhecer a resposta adequada para estas duas características é difícil.

Essa separação é necessária, uma vez que os estados fora da lei não têm, atualmente, a capacidade para serem internamente reprimidos. Seria interessante saber o que devem as sociedades liberais e as sociedades decentes fazer a estes estados. Rawls reconhece indelevelmente a sua existência afirmando poderem ser sujeitos a algum tipo de intervenção em casos mais graves. O objetivo a longo prazo é integrar os estados fora da lei na sociedade dos povos bem ordenados, mas como é isso possível de atingir não é claro.

No entanto, uma característica interessante sobre o ênfase dado por Rawls à vontade dos estados fora da lei fazerem guerra em moldes "racionais" é apontar para a necessidade de não ver os estados fora da lei como estados malévolos. Os estados fora da lei são-nos devido à maneira que se comportam em relação à guerra e não porque agem de forma contrária aos interesses ocidentais. Na verdade, alguns estados ocidentais existentes podem verdadeiramente ser considerados fora da lei, embora Rawls não o afirme expressamente.

---

<sup>61</sup> Michael Walzer é conhecido, essencialmente, por contestar a tentativa de Rawls de teorizar a procura da justiça de uma perspectiva putativamente transcultural, a-histórica, universalista. Na perspectiva de Walzer, todos os bens sociais surgem no mundo em comunidades determinadas e circunscritas e com os meios sociais próprios. As demandas pela justiça variarão assim de comunidade para comunidade.

Muitos dos estados considerados malévolos, podem verdadeiramente estar abarcados na categoria designada por Rawls *sociedades sobrecarregadas*, sociedades "cujas circunstâncias históricas, sociais e económicas tornam o seu alcançar um regime bem ordenado, liberal ou decente, difícil, se não impossível."<sup>62</sup>

As sociedades bem ordenadas têm a obrigação de auxiliarem as sociedades sobrecarregadas para se tornarem membros da sociedade dos povos bem ordenados, mas isto é essencialmente uma maneira de ajudar estas sociedades a desenvolverem a cultura política apropriada e a aproximação racional e razoável às suas obrigações. Uma sociedade bem ordenada não necessita de ser abastada e não existem razões para não ter em consideração a desigualdade na riqueza como algo que tem obrigatoriamente de ser corrigido. A única obrigação das sociedades bem ordenadas é a de dar assistência a sociedade sobrecarregadas para atingirem um nível onde se encontram aptas a fazer as suas próprias escolhas; uma vez atingido esse ponto, independentemente de quaisquer que sejam as desigualdades existentes encontrar-se-á disponível uma reflexão sobre escolhas sociais efetuadas separadamente por sociedades bem ordenadas, as quais têm o direito de as fazer sem interferências ou críticas externas.

Existe aqui um evidente ponto de conflito entre Rawls e os críticos cosmopolitas. Parcialmente este deriva do nível de variação aceitável entre povos, mas a diferença chave é, talvez, no cômputo da origem da riqueza. Rawls está convencido de que as oscilações socioeconómicas, atualmente, existentes no mundo são essencialmente produto da política cultural, das virtudes cívicas e políticas de sociedades particulares e das escolhas feitas por si.

O nível de recursos por doações, exceto em casos extremos é, razoavelmente, irrelevante.

Os direitos humanos básicos possuem um maior significado e a assistência para o desenvolvimento que não tenha em consideração a necessidade de desenvolver a cultura política apropriada será ineficaz.

Assim que as sociedades se tornam bem ordenadas (ou seja, liberais ou decentes) podem muito bem fazer escolhas que afetem irremediavelmente a sua riqueza a longo prazo (tendo, por exemplo uma elevada taxa de poupança) e porque podem, e quase de certeza que o farão, tomar decisões diferentes isso aumentará a desigualdade mas a Lei dos Povos não tem nada a dizer sobre isso, e não existem nenhuns princípios de justiça internacional envolvidos.

Este argumento parece demonstrar possuir uma falta de interesse pelo real funcionamento da economia internacional; pensar que os fatores internos são os únicos responsáveis pelo sucesso económico é irrealista e ingénuo. Mas talvez Rawls esteja

---

<sup>62</sup> RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p.100.

simplesmente a caminhar entre a teoria-ideal e a teoria não-ideal, tentando determinar qual será o dever apropriado de assistência de uma sociedade bem ordenada de povos em relação a sociedades sobrecarregadas e numa sociedade bem ordenada de povos o tipo de consenso neoliberal que correntemente domina os maiores órgãos da economia internacional não manteria a ordem. Tendo isso em consideração, Rawls entende uma sociedade justa como sendo essencialmente democrática e pode ser expectável que num mundo onde a lei dos povos pertence, os regimes económicos internacionais refletissem esta orientação, assemelhando-se, em geral, mais com o mundo ambicionado em 1980 no relatório Brandt<sup>63</sup>.

Num mundo democrático e social desse género existira a possibilidade de os obstáculos externos para o desenvolvimento económico fossem removidos ou, pelo menos, minorizados e nessas circunstâncias a cultura política interna poderia conseguir ter a importância que Rawls lhe atribui.

De qualquer maneira, a aproximação de Rawls às desigualdades internacionais é, claramente, não-cosmopolita. De uma perspectiva cosmopolita na qual o bem-estar dos indivíduos é mais importante, as variações possíveis sob a Lei dos Povos seriam inaceitáveis. Rawls propõe uma derradeira experiência mental. Considerando duas sociedades nas quais as desigualdades são proporcionadas para o favorecimento do menor benefício, mas onde o menor benefício numa é pior do que o menor benefício noutra; supondo ser possível redistribuí-las de uma sociedade para outra para que continuassem a ir de encontro ao critério de justiça, mas a variação entre elas fosse diminuída.

Os cosmopolitas prefeririam a redistribuição para a distribuição inicial, mas a Lei dos Povos é indiferente entre as duas posições. Para Rawls a justiça básica entre os povos é conseguida, unicamente, pela sua representação igualitária na segunda posição original com o seu véu de ignorância.

Em relação ao cosmopolitismo, Rawls apresenta seis objeções principais, a saber:

O cosmopolitismo é *irrealista*. O sistema de povos e entidades coletivas veio para ficar mesmo que a simpatia pelas redes globais e instituições tenda para o seu controlo e até dominação. Rawls propõe a substituição das nações pelos povos o que, na sua opinião, concede um "realismo razoável" à sua perspectiva, sem diminuir a sua força normativa.

O cosmopolitismo é *universalista* num mau sentido. O pluralismo dos povos e culturas torna impossível considerar que poderiam tornar-se democratas e liberais e implementar a mesma lista

---

<sup>63</sup> Relatório apresentado por uma comissão independente presidida por Willy Brandt (antigo chanceler alemão) em 1980, para analisar o desenvolvimento internacional. O resultado do relatório proporcionou a compreensão das diferenças drásticas entre no hemisfério norte e sul em termos de desenvolvimento.

de direitos humanos. A globalização subestima o sentido da pluralidade e a primazia das entidades sociais e históricas ou "povos" sob certo tipo de universalismo abstrato. Uma concepção "holística" de justiça opõe-se-lhe e deve ser "universalmente alcançável", dando atenção, ao invés, às especificidades históricas.

O cosmopolitismo é *arrogante* pois imagina que os regimes liberais do direitos humanos podem ser aplicados em qualquer lugar e a toda a gente. Ignora a autodeterminação e autonomia dos povos. Pode até tornar-se *imperialista* e Rawls tem consciência do perigo. Em contraste enfatiza que os estados ou povos exigem justiça e respeito, não simplesmente como coleções de pessoas morais, mas como tendo um estatuto moral coletivo.

Em contrapartida, o cosmopolitismo para Rawls é *individualista* no mau sentido, como o utilitarismo que critica ao afirmar a “insuficiência da doutrina utilitarista enquanto base para as instituições da democracia constitucional”<sup>64</sup>. Não concede suficiente atenção às condições estruturais e históricas sob as quais os indivíduos efetivamente vivem e sob as quais são geradas desigualdades injustas. Entre estas condições está a sua adesão de estados, nações ou "povos".

Rawls aparentemente adota uma perspectiva "comunitarista", fato identificado por um certo número de críticos, não interessada numa justiça social, mas na prosperidade dos indivíduos, uma vez que ignora a importância da estrutura básica social das relações internacionais, de uma Sociedade dos Povos.

Curiosamente, a expressão "liberalismo social" foi sugerida para contrastar com a teoria do cosmopolitismo liberal de Rawls (Beitz).

Por sua vez, os chamados comunitaristas objetaram em relação a diversos pontos de vista de Rawls:

“Os liberais esforçam-se por revelar padrões morais pelos quais possam ser avaliadas as instituições sociais e políticas de qualquer sociedade. Segundo as críticas comunitárias, o problema consiste no fato de esta tarefa fazer pouco sentido, visto que os princípios morais só podem ser compreendidos como resultado das práticas que prevalecem nas sociedades reais.”<sup>65</sup>

Michael Sandel objeta em relação à concepção de Rawls da pessoa, acentuando que é descritivamente pouco rigorosa e pouco atrativa normativamente. O que incomoda Sandel é a identificação de Rawls da personalidade moral com os poderes ou capacidades morais básicas, mais do que com um grupo determinado de fins. Para Sandel, a concepção de Rawls de pessoa é pouco mais do que uma capacidade metafísica para escolher.

---

<sup>64</sup> RAWLS, John, *Uma Teoria da Justiça*, Editorial Presença, 2001, p. 19.

<sup>65</sup> KUKATHAS, Chandran e Philip Pettit, *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos*, Gradiva, 1995, p.111.

Uma linha comum a quase todas as críticas comunitaristas a Rawls concerne ao seu compromisso para com a neutralidade do estado. Segundo Rawls, um estado justo deve ter como objetivo ser neutro (nenhum estado pode ser neutro nos seus propósitos) para com todas as concepções razoáveis do bem e da moral compreensiva ou doutrinas religiosas ou filosóficas. Naturalmente, um estado justo deve reforçar a procura da justiça. E pode ter como objetivo promover as virtudes da boa cidadania associado à procura da justiça. Mas para além disso deve ser neutro (nos seus propósitos) salvaguardando o bom tanto para os indivíduos como para a comunidade. O filósofo canadiano Charles Taylor e o britânico Alasdair MacIntyre queixam-se de que uma comunidade neutra neste sentido deixará os seus cidadãos incapazes de conseguir tanto uma independência significativa tanto quanto uma boa vida e uma boa comunidade. Deixá-los-á à deriva num mar de opções sem sentido, vagueando em territórios culturalmente inóspitos com nenhuma base racional para fazer exame disso ou do sentido das suas vidas.

Will Kymlicka<sup>66</sup> defende uma versão mais restrita da objeção do estado neutro em nome das minorias culturais cujo modo de vida é vulnerável ao predomínio da cultura dominante. Argumenta que todas as pessoas necessitam de um horizonte cultural relativamente estável com base no qual fazem as suas escolhas. Onde a neutralidade do estado liberal ameaça deixar os membros de um grupo cultural minoritário sem esse horizonte, a seguir, os liberais assumidos devem abandonar o seu compromisso estrito da neutralidade liberal do estado e autorizar a ação do estado visada imunizando as minorias culturais pelo menos daquelas forças sociais que ameaçam uma destruição sumária do seu modo de vida.

Somando-se às considerações cosmopolitas para os "realistas", a teoria da soberania limitada do estado e uma sociedade das nações em paz é, ainda assim, utópica ou talvez até ideológica, parecendo não adequar-se às lutas políticas do mundo-real e ao crescimento de uma nova ordem económica. Qualquer que seja o acordo relativo sobre princípios democráticos simplesmente penhora os jogos de poder que definem as relações internacionais.

O papel dos direitos humanos da "boa governação" ou da justiça política é maioritariamente para fazer o interesse próprio parecer mais aceitável. O projeto de Rawls é na linha da ilusão liberal, de que se todos os regimes fossem constitucionais e democrático-liberais não haveria guerra e seguindo o esquema kantiano as populações das "repúblicas" estariam empenhadas com a paz e a paz doméstica conduz à global. A pretensão de que a paz é um conceito moral que necessita de um certo nível de justiça de política e social doméstica como a proteção na cidadania, um governo representativo, um estado de direito e igualdade de

---

<sup>66</sup> KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, 2002.

oportunidades está condenada segundo os realistas, os quais veem a paz como "política", ou seja, resultante de diplomacia, negociações, compromissos, alianças e equilíbrio de poder. A Lei dos Povos de Rawls não é justa ou relevante para o "mundo real".

## **LEGITIMIDADE NO SEIO DE UM POVO DECENTE**

O princípio liberal da legitimidade especifica quão coercivo o poder deve ser usado no seio de uma sociedade liberal. Um princípio mais geral de legitimidade é necessário para avaliar o uso do poder coercivo em sociedades não liberais. Este princípio geral de legitimidade é: o exercício do poder coercivo político sobre as pessoas é legítimo quando é exercido de acordo com uma estrutura básica aceitável para essas pessoas consideradas como decentes e racionais. As pessoas são decentes quando estão dispostas a obedecer aos termos de um esquema decente de cooperação social mesmo às custas dos seus próprios interesses, uma vez que, também, os outros a isso estão dispostos.

A estrutura básica de uma sociedade deve ir ao encontro de quatro critérios para poder ser entendida como um esquema decente de cooperação social. Primeiro deve assegurar direitos humanos adequados, incluindo direitos de subsistência, segurança, propriedade privada e igualdade formal perante a lei, bem como liberdades. Segundo, o seu sistema legal deve ser de tal modo que permita impor deveres e obrigações morais de *bona fide*<sup>67</sup> a todas as pessoas sujeitas a este em matérias da lei além do que concerne aos direitos humanos. Uma estrutura básica que satisfaça estes dois primeiros critérios consegue uma boa ideia comum de justiça, naquilo engloba do que a sociedade considera como fundamental para todas as pessoas.

Terceiro, deve estar assegurado e publicamente demonstrada a crença sincera e razoável de que a lei administrada é guiada por uma ideia de bem comum de justiça. Quarto, deve conceder aos cidadãos um papel significativo nas discussões políticas ao conceder oportunidade à divergência, ao valorizá-la seriamente e suscitando para esta uma resposta consciente.

Uma sociedade não-agressiva com uma estrutura básica que vá de encontro a estes quatro critérios é uma sociedade não liberal legítima: uma sociedade decente. As instituições de uma sociedade decente podem não ser igualitárias e podem basear-se

---

<sup>67</sup> Boa-fé.



numa doutrina abrangente que pode ser dominante na cultura política pública local como uma perspectiva religiosa. Os liberais não verão semelhantes leis da sociedade como justas, uma vez que estas leis não serão baseadas em ideias de equidade, liberdade e igualdade. No entanto, uma vez que as sociedades decentes são não-agressivas e as suas instituições são legítimas, as sociedades liberais não têm justificação para interferir nos seus assuntos. Para interferir nos assuntos respeitantes a uma sociedade decente a sociedade deve ser intolerante.

Um estado fora da lei não é uma sociedade decente: é, ao invés, agressivo em relação aos outros povos, ou concidadãos violando os direitos humanos aos que estão seu território ou ambos. Estados fora da lei não devem ser tolerados. As sociedades liberais podem resistir aos estados fora da lei agressivos em defesa própria; e as sociedades liberais podem intervir nos assuntos dos estados fora da lei para terminar com violações severas dos direitos humanos.

## **LEGITIMIDADE NO SEIO DE POVOS BEM ORDENADOS**

A cultura política pública global contém poucas ideias acerca do modo como pessoas diferentes vivendo em sociedades diferentes devem relacionar-se entre si. No entanto, a cultura política global contém uma riqueza de ideias sobre o modo como os *povos* devem relacionar-se. Os princípios que governam as relações entre os membros de sociedades liberais e decentes devem ser, portanto, princípios regulando condutas não entre pessoas, mas entre povos.

Um povo é um grupo razoável de pessoas unidas por afinidades comuns e partilhando uma estrutura básica justa ou decente.

Os povos são razoáveis quando estão preparados para propor e a submeter-se a termos justos de cooperação mesmo que à custa dos seus próprios interesses, uma vez que também os outros povos estão disponíveis para isso. Os povos liberais e os povos decentes são conjuntamente reconhecidos como povos bem ordenados.

Os interesses principais dos povos bem ordenados incluem proteger os seus cidadãos, o seu território, a sua independência política e o seu respeito próprio enquanto povos. Povos bem ordenados não têm, todavia, um interesse primordial na riqueza acima do nível necessário para sustentar as suas instituições legítimas e por essa razão

não é necessário existir um princípio redistributivo para a riqueza entre os povos acima do nível necessário para sustentar a legitimidade de cada um.

A ideia fundamental na cultura política pública global adequada para trabalhar uma concepção política de uma lei dos povos é a ideia de que os povos devem relacionar-se de forma justa entre si enquanto livres e iguais. Os povos são livres naquilo que concebem por si enquanto politicamente independentes e autodeterminados, ou seja, enquanto capazes de tomar as suas próprias decisões respeitantes aos seus territórios e ao bem-estar dos seus cidadãos. Os povos são iguais naquilo que os interesses fundamentais de cada um possuem a mesma importância que os dos outros.

A ideia de equidade na cultura política pública global enfatiza que o tamanho, poder e prosperidade dos diferentes povos não deve ser tomada como base para determinar os termos de cooperação.

A posição original global é uma experiência mental destinada a passar desta concepção de equidade, liberdade e igualdade para determinados princípios de uma lei dos povos. Esta posição original funciona ao permitir que os representantes racionais dos povos razoáveis escolham princípios para uma lei dos povos sob condições que são razoáveis relativamente à concepção dos povos e às suas próprias relações. Uma vez que as concepções dos povos e as suas próprias relações são modeladas na composição desta posição original, os princípios da lei dos povos que são selecionados no seu interior devem ser princípios o mais congruentes com estas concepções.

Os oito princípios da lei dos povos seriam selecionados nesta posição original. Estes princípios estabelecem, entre outras coisas, que os povos não devem instigar guerras de conquista, devem respeitar os seus acordos, honrar os direitos humanos e dar assistência a povos numa situação aquém do desejável em termos de condições materiais para sustentar a legitimidade. As partes na segunda posição original selecionariam, igualmente, os padrões de equidade para negociar, bem como linhas orientadoras para facultar às organizações de cooperação, como o banco mundial.

A interpretação posterior destes princípios e especificação destas instituições é para ser tomada a partir da perspetiva da posição original global.

Finalmente, o requerimento básico da legitimidade impõe uma obrigação moral de civilidade em relação aos povos para respeitar limites da razão pública global. Os membros dos povos devem apelar e decidir de acordo com os valores políticos

partilhados quando votam em eleições, quando fazem campanha para cargos públicos e quando explicitam as suas decisões da sua política internacional enquanto governantes. Quando os povos e os seus membros exercem poder político de acordo com os oito princípios da Lei dos Povos, e dentro dos limites da razão pública global satisfazem as exigências de legitimidade e, assim, o critério da reciprocidade entre os povos.

A estabilidade da Sociedade dos Povos está assegurada quando as relações entre povos é guiada pela Lei dos Povos e quando povos bem ordenados são capazes de dominar qualquer estado fora da lei que ameacem a paz reinante entre si.

### **QUAIS DE ENTRE OS POVOS NÃO SÃO BEM ORDENADOS?**

Rawls oferece três categorias mas, mais uma vez, convida-nos a inventar outras. *Sociedades sobrecarregadas* é, certamente, uma designação útil - embora se possa argumentar que certas sociedades são sobrecarregadas por mais do que a sua cultura política e falta de virtudes políticas e cívicas adequadas. Por vezes o ônus foi-lhe imposto. A noção de *estado fora da lei*, embora seja demasiado abrangente, incorporando uma aproximação racional e clausewitziana<sup>68</sup> à guerra e violação doméstica dos direitos humanos e do Estado de Direito.

Estas características convivem por vezes em simultâneo, mas não sempre.

Uma característica da noção dos estados fora da lei é interessante e útil e é ela a associação do desafio à lei com um caso particular de racionalidade. Isto conduz a um importante contributo rawlsiano que é a distinção entre racionalidade e razoabilidade.

No entanto, a característica central de uma sociedade justamente ordenada é a de que os seus membros não são só governados pelas considerações de uma racionalidade instrumental. Rawls partilha o núcleo da posição liberal de que a pessoa individual e "povos" têm interesses quem têm direito de perseguir usando as suas capacidades para uma ação racional; quando escreve de "os homens como eles são" ou "as leis da natureza" no contexto de uma utopia racional é uma antropologia liberal que ele tem em mente. O uso racional, eficiente dos recursos de cada um é um aparte importante da

---

<sup>68</sup> Referência ao General prussiano von Clausewitz, segundo o qual "a guerra é apenas uma continuação da política por outros meios".

construção de uma sociedade justa - as sociedades sobrecarregadas são sobrecarregadas porque lhes falta esta capacidade racional - mas a racionalidade não é suficiente. Deve ser combinada com uma vontade razoável para cooperar com os outros e este compromisso com a reciprocidade deriva das nossas afinidades comuns e da nossa natureza moral; não é parte da racionalidade em si. O ritmo neoliberal, o tipo de cooperação em que os egoístas racionais se basearão não podem criar instituições justas que farão parte de uma Sociedade de (bem ordenados) Povos, porque semelhante cooperação institucionalizada requer um compromisso em relação à cooperação que vai para além do racional até ao razoável.

Estará Rawls correto ao pensar que os estados são incapazes de dar esse passo? É, certamente, o caso de que a visão dominante das Relações Internacionais enquanto discurso tem sido e, ainda, permanece e isto não é só a posição realista. O ceticismo relativo ao estado está profundamente inculcado no pensamento radical relativo às Relações Internacionais e a caracterização de Rawls dos estados enquanto impulsionada somente por considerações racionais é, simplesmente, a mais recente reafirmação dos "estados-como-monstros-insensíveis", crítica que tem feito parte do vocabulário tanto de esquerda como de direita por mais de um século.

A diferença é que Rawls propõe uma alternativa mais interessante ao estado como é, geralmente, o caso a noção de "povos" - ou talvez isso não seja tanto uma alternativa ao estado, enquanto redefinição do estado, uma recuperação daquilo que o estado poderia ser sob certas condições. É neste ponto que John Rawls, como cérebro analítico e liberal herdeiro da tradição anglo-americana, pode ser visto a estabelecer contato com a tradição continental europeia kantiana (e, talvez, Hegel). Os "povos" de Rawls estão próximos das repúblicas kantianas e, talvez, dos estados éticos hegelianos. O ponto central de Rawls é o de que a existência de instituições democráticas e de Estado de Direito não são por si só suficientes para caracterizar uma sociedade como "liberal" ou "justa"; afinidades comuns e um sentido moral são, igualmente, essenciais. Para um liberal anglo-americano, descendente de Hobbes e Locke, ver o estado como uma comunidade ética deste tipo é um importante passo; ao invés, neste ambiente, a tendência é para ver o estado como um facilitador, enquanto entidade capaz de resolver os problemas associados à ação coletiva. Mas, de uma perspectiva hegeliana ou (continental europeia) kantiana o estado baseia-se, precisamente, nestas afinidades comuns e num sentido moral coletivo.

A convicção fundamental de que tanto a racionalidade quanto a razoabilidade devem estar presentes para subordinar a ação não exclui a postura estatal em si, embora Rawls possa ter razão ao pensar que o conceito de estado empregue por um grande número de teorias de Relações Internacionais repousa na divulgação da racionalidade instrumental à custa da razoabilidade.

## A UTOPIA REALISTA

Rawls identifica o seu contributo como um “trabalho que se debruça sobre certas questões ligadas à possibilidade de uma utopia realista, e às condições segundo as quais ela pode vingar.”<sup>69</sup> Para mais, também aí<sup>70</sup>, Rawls identifica a filosofia política como “realisticamente utópica quando alarga o que é normalmente considerado como limite possível da prática política”.<sup>71</sup> Sendo que “não se “ausenta”, como muitos pensaram da sociedade e do mundo”<sup>72</sup>.

No §1 de *A Lei dos Povos*<sup>73</sup> confirma que a filosofia política é realisticamente utópica quando alarga o que são normalmente considerados os limites possíveis da prática política e, ao fazê-lo reconcilia-nos com a nossa condição social e política.

A ideia de sociedade a que se refere é na sua opinião realisticamente utópica uma vez que descreve um mundo social e atingível que combina direito e justiça políticos para todos os povos liberais e decentes da Sociedade dos Povos.

Sobrevém ainda que, uma razoável Lei dos Povos deve ser aceitável por povos racionais possuidores de diferenças (acentuando-se a realidade de um pluralismo razoável) e imparcial entre eles, desenvolvendo amplos esquemas de cooperação entre si.

Tanto *Uma Teoria da Justiça* como *Liberalismo Político* tentam descrever como uma sociedade liberal pode ser possível.

---

<sup>69</sup> RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 11.

<sup>70</sup> Uma leitura com interesse será a de Rex, Martin e Reidy, David, *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell, 2006.

<sup>71</sup> RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 11.

<sup>72</sup> RAWLS, John, *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997, p. 68.

<sup>73</sup> RAWLS, John, *A lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 17.

Há, no entanto, duas concepções necessárias para que uma concepção liberal de justiça seja realista:

- A. deve assentar nas efetivas leis da natureza e conseguir atingir o tipo de estabilidade que essas leis permitem, ou seja, a estabilidade pelas razões corretas.
- B. os seus princípios primordiais e preceitos devem ser funcionais e aplicáveis às disposições políticas e sociais vigentes.

Uma condição necessária para que uma concepção política de justiça seja utópica, afirma Rawls na *Lei dos Povos*<sup>74</sup>, é a de que utilize ideais políticos (morais), princípios, e conceitos que determinam uma sociedade razoável e justa.

No conjunto de concepções liberais de justiça existente sobressaem os seguintes princípios (que devem satisfazer o critério da reciprocidade) característicos:

1. direitos e liberdades fundamentais tais como os que são familiares a um regime constitucional;
2. atribuição de uma prioridade especial a esses direitos, liberdades e oportunidades, particularmente no que respeita aos valores do bem geral e do perfeccionismo;
3. assegurar a todos os cidadãos os bens primários necessários que os habilitem a fazer um uso efetivo e inteligente das suas liberdades.

Outras condições necessárias para uma utopia realista requerem que a categoria do político contenha em si própria todos os elementos essenciais a uma concepção política de justiça e devido à realidade do pluralismo razoável a democracia constitucional deve possuir instituições políticas e sociais que propiciem a aquisição por parte dos cidadãos de um apropriado sentido de justiça ao longo do seu crescimento e do seu envolvimento na sociedade.

Acrescenta-se, igualmente, que a estabilidade social deve estar enraizada numa razoável concepção política (com uma ideia razoável de tolerância) de direito e justiça afirmada por uma sobreposição de consensos de doutrinas globalizantes.

Alicerçados nessa convicção, Rawls aponta oito princípios para a estrutura básica internacional:

---

<sup>74</sup> p. 20.

- “1. Os povos são livres e independentes, e a sua liberdade e independência devem ser respeitados pelos outros povos.
2. Os povos devem cumprir os tratados e acordos.
3. Os povos são iguais e são partes nos acordos que os ligam.
4. Os povos devem cumprir o dever de não-intervenção (exceto para evitar violações graves dos direitos humanos).
5. Os povos têm o direito de legítima defesa mas não têm o direito de desencadear a guerra por outras razões que não as de legítima defesa.
6. Os povos devem honrar os direitos humanos.
7. Os povos devem cumprir certas e determinadas restrições no processo de guerra.
8. Os povos têm o dever de ajudar outros povos que vivam em condições de tal modo desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político justo ou decente.”<sup>75</sup>

Acresce, ainda, que a forma da Sociedade dos Povos tem por sustentáculo o modelo de representação rawlsiana da posição original em paralelismo com o caso interno.

Rawls reassume as propriedades da posição original validando-as agora entre os povos.

Internamente a posição original trata as partes comprometidas com o contrato social enquanto cidadãos livres e iguais, racionais e razoáveis, em consonância com a concepção e as faculdades das pessoas enunciadas por Rawls. Ora, essa é uma condição necessária para que seja compreendida a escolha dos princípios de justiça consumada pelos cidadãos para instituírem o mecanismo regulador da estrutura básica da sociedade e permitirem o usufruto inteligente e efetivo das suas aptidões na prossecução dos seus intuitos.

Neste contexto, o contributo do véu de ignorância possibilita que as doutrinas abrangentes sustentadas pelas partes não sejam conhecidas a priori e que estas desconheçam quais entre si dispõem de melhores capacidades (físicas e mentais) e condições sociais que permitam escolher princípios de justiça que favoreçam mais a uns que a outros. A utilização da posição original e do véu de ignorância assegura o reconhecimento mútuo dos cidadãos como livres e iguais para optarem por cumprir os

---

<sup>75</sup> RAWLS, John, *A Lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000, p. 44.

seus objetivos, partindo de uma posição equitativa entre si, apoiados numa concepção política de justiça social que suprime os riscos de injustiças, discrepâncias e inadvertências que as contingências da vida (congénitas e sociais) e as distintas doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais poderiam acarretar no contrato social considerado por Rawls para a sociedade fechada. Também o consenso de sobreposição entre doutrinas denota grande preponderância para a nomenclatura pública de justificação dos princípios de justiça, indispensável para a existência do pluralismo razoável na sociedade liberal.

O arquétipo de representação da posição original para a Sociedade dos Povos segue esmagadoramente a mesma direção do caso interno, considerando os povos como racionais e razoáveis e, indubitavelmente, aptos a estabelecer os seus interesses próprios e cooperantes entre si, nomeadamente, no estabelecimento conjunto dos princípios de justiça para a sociedade por si arquitetada. O véu de ignorância compreende igualmente os povos, os quais desconhecem a grandeza territorial, a população, a força relativa dos pares, a situação económica e dos seus recursos naturais. Consequentemente, os povos concebem-se como livres e iguais por desfrutarem de uma posição equitativa no momento da escolha dos princípios que orientarão a Sociedade dos Povos, encontrando-se, segundo Rawls, simetricamente dispostos entre si, o que assegura a imparcialidade na seleção dos princípios de justiça entre si.

A Lei dos Povos no sentido que Rawls lhe atribui não é uma reinterpretação do clássico *Jus gentium* ou lei das nações (o corpo da lei pública internacional concebível para todas as nações), composto pelas normas de direito romano que eram aplicáveis aos estrangeiros em contraposição ao *Jus civile*, isto é, o conjunto de instituições jurídicas referentes aos cidadãos romanos.

O alvo de Rawls é mais específico e mais restrito do que aquele que, habitualmente, se tem em mente quando nos referimos à justiça internacional. A lei dos povos é, certamente, menos realista do que o *Jus gentium*. No entanto, é menos idealista do que o sonho cosmopolita de um governo mundial. A sua ideia de uma sociedade livre ou confederação de povos decentes com uma mentalidade comum não está longe do sonho pós segunda guerra mundial que presidiu ao nascimento da União Europeia. Semelhante sociedade não é governada por uma concepção moral legal ou de justiça comum mas antes por uma linha de princípios reconhecidos por todas as sociedades liberais e decentes na sua procura por paz com povos não liberais, na sua conduta em caso de



guerra e quando confrontada com o dever de assistência aos países mais carenciados. Segue o ensaio de Kant *Paz Perpétua* (1795) e a sua rejeição de um governo mundial bem como o seu esboço de uma "federação pacífica" de estados republicanos.

O mundo "global" é dificilmente usado por Rawls, uma vez que o seu pensamento permanece dentro das fronteiras dos estados e povos existentes.

A Lei dos Povos é igualmente valiosa enquanto elemento para uma exegese interna do projeto rawlsiano. Lança uma nova luz ao significado ao princípio da reciprocidade e equidade. E, também, mostra mais dramaticamente as tensões entre o holismo social de Rawls e o seu individualismo moral, em particular em relação à proteção universal dos direitos humanos.

A utopia realista de Rawls representa uma sociedade internacional ideal justa e equitativa, onde os problemas de nossa ordem atual do mundo estão maioritariamente superados.

Uma discussão sobre se semelhante sociedade dos povos é possível degenera, todavia, no fato de não podemos saber com rigor se a sociedade internacional alcançará o estágio onde uma afinidade mútua genuína existe, ou se os estados alcançarão um ponto na sua aprendizagem moral onde a equidade e a justiça serão grandezas globais predominantes.

Coletivamente, estamos cientes de como estamos unidos por um destino comum, e devemos ter um sentido adequado sobre a direção que devemos prosseguir. A nossa crise económica atual serviu para nos lembrar das nossas conexões íntimas, e se algum aspeto positivo pode emergir destes tempos, é que estes eventos incentivaram o tipo de retórica que expõe a cooperação internacional e as obrigações coletivas. Embora ainda não consigamos viver numa utopia realista com a obrigação de perseguir o dever de auxílio, isto não significa que ela não possa alimentar o ponto em que nos encontramos atualmente.

Se o dever é difícil de justificar em semelhante utopia realista, onde os povos reconhecem as suas obrigações morais perante os outros, então talvez nas circunstâncias atuais possamos justificar melhor essas medidas. Vários reptos podem ser feitos à ideia de uma justiça retificativa, à inviolabilidade da vida humana, e a uma planificação do interesse próprio; todos os três podem ter um papel importante.

Em 1980, o relatório de Brandt forneceu linhas e sugestões de como podemos trabalhar para um mundo mais equitativo. Trinta anos mais tarde, parece pertinente perguntar se estamos mais perto de realizar as suas metas e aspirações.

## **UTOPIA REALISTA OU REALISMO UTÓPICO?**

Rawls rejeita o chamado realismo nas relações internacionais. Mas ao mesmo tempo esforça-se por fazer desabrochar os princípios que governam “uma utopia realista,” como denomina, naquilo que se encontra na natureza humana.

A intenção normativa de Rawls é clara:

Duas ideias motivam a *Lei dos Povos*. A primeira é que os grandes males da história humana - a guerra injusta, opressão, perseguição religiosa, escravatura e as demais - resultam de injustiças políticas com a crueldade e sofrimento associados. A segunda é que uma vez que a injustiça política esteja eliminada seguindo políticas sociais justas (ou pelo menos decentes) e estabelecendo instituições básicas justas, estes grandes males desaparecerão eventualmente. A este mundo em que estes grandes males foram eliminados e instituições básicas justas (ou pelo menos decentes) foram estabelecidas por povos liberais e decentes que honrem a lei dos povos Rawls denomina de "Utopia Realista".

É importante salientar que Rawls considera uma aspiração realista no aqui e agora, não um mundo de democracias liberais onde todos os indivíduos podem aspirar aos mesmos direitos, liberdades e recursos de acordo com a sua teoria ideal doméstica, mas antes um mundo pacífico e estável onde os povos possam viver sem medo da miséria e da morte.

Em semelhante mundo, os problemas da guerra, as armas nucleares e a migração maciça desestabilizadora seriam maioritariamente impossibilitados. Tendo em vista este ideal moderado, podemos considerar a *Lei dos Povos* não simplesmente como uma resposta pragmática ao conceito cosmopolita da justiça global, mas também como uma tentativa de persuadir o leitor a não ir de encontro a uma visão mais pessimista do que a da teoria realista.

Outra chamada de atenção deve ser feita em relação ao fato de Rawls rejeitar explicitamente tanto a tradição realista como utópica na sua *Lei dos Povos* e clarificar a

sua própria posição com referência a Edward Hallett Carr (E.H. Carr)<sup>76</sup>. A crítica de Carr ao utopismo (às vezes referido como idealismo e que não deve ser confundido com o idealismo filosófico) estava contra a autoilusão de políticos influentes, e não contra a filosofia. Contrariamente às opiniões dos críticos de Carr, este não era um advogado ruidoso do realismo sem constrangimentos. Havia um papel para o julgamento moral e, no seu ponto de vista, as opiniões políticas razoáveis são um compromisso entre o poder, que está associado ao realismo, e o julgamento moral e os valores, que iguala o Utopismo. Rawls torna claro que a sua forma de 'Utopismo realista' não estabelece um compromisso entre poder e direito político e justiça, mas estabelece os limites para o exercício razoável de poder. Se não, o próprio poder determina o que o compromisso deve ser, como Carr reconheceu.

Um critério filosófico alternativo ao realismo e Utopismo (ou idealismo) foi formulado autoconscientemente numa tentativa de evitar o capricho e as arbitrariedades óbvias do realismo e a negligência aparente dos interesses que os critérios abstratos tais como a lei natural e a ética de Kant exibem. Este critério, embora historicamente evoluindo em resposta às circunstâncias em mudança, não é arbitrário.

É o resultado da interação social e da negociação razoável em que os confinamentos morais são formulados, e que incluem os interesses daqueles que constituem a mesma sociedade, quer a sociedade seja composta por indivíduos ou nações, e que desejam coexistir e cooperar para benefício mútuo.

Rawls defende, pois, uma 'utopia realista', baseada num acordo razoável.

Este mundo é realista porque não viola nenhuma das leis que Rawls denomina da nossa natureza; a sua concretização não exige de nós uma nova identidade enquanto seres humanos.

É utópico no sentido que nos diz onde devemos estar; é o resultado de uma "teoria ideal". Uma utopia realista não é um compromisso entre o realista e o utópico; não há nenhum compromisso, a não ser que se assuma uma posição fundamentalista em que a noção rawlsiana de que as sociedades liberais e decentes devem tomar em consideração de que o pluralismo razoável das doutrinas compreensivas é ele próprio um compromisso, o que Rawls negaria.

---

<sup>76</sup> CARR, Edward, *The Twenty Years Crisis, 1919-1939*, Perennial, New York, 2001.

Fundamentalistas deste género - que poderão ser liberais tanto como religiosos - rejeitarão a utopia de Rawls e não há volta a dar a esta rejeição; o simples fato de que a posição pode ser rejeitada mostra que tem conteúdo e que não é uma simples construção académica.

Rawls percebe a situação distinguindo a sua posição da de E. H. Carr como da dos fundamentalistas.

E. H. Carr é conhecido pela sua demolição "realista" do pensamento "utópico", a que Rawls responde afirmando que este nunca questiona o papel essencial do juízo moral na formação das nossas posições políticas; apresenta opiniões políticas razoáveis enquanto compromisso entre o realismo (poder) e a utopia (juízo moral e valores) contrapondo-se à posição de Rawls de uma utopia realista que não estabelece um compromisso entre o poder e o direito e justiça políticas, mas estabelece limites para o exercício razoável do poder.

Por seu turno, Ken Booth demonstra que *The Twenty Years Crisis* não tem como intenção endossar uma posição, meramente realista. Ser um "realista utópico" é, segundo Booth, uma aspiração plausível.

Onde o realismo de Carr pode ser de maior valia não é tanto no sentido de uma "teoria ideal", mas sim quando se torna uma "teoria não ideal". Rawls está certo quando acredita que a teoria ideal, dizendo-nos onde devemos estar, desempenha um importante papel. Mas uma teoria não ideal desempenha, igualmente, um papel importante na medida em que diz como chegar num mundo como o nosso, e o compromisso de Carr tem em mente pode ser muito relevante. Em relação à teoria não ideal, Rawls é menos claro do que quando se dedica à teoria ideal, presumivelmente porque por exemplo a avaliação de quando se pode justificar intervir em relação a um estado fora da lei, requer precisamente o tipo de compromisso entre poder e direito político e justiça com que supostamente Carr está comprometido - e o facto de que o "poder" determina a natureza deste comprometimento embora nos deva preocupar, não se pode desejar o seu desaparecimento. Esta falta de vontade de ultrapassar este dilema constitui uma fraqueza na sua abordagem.

O papel político desempenhado pela sua teoria ideal é, no entanto, inestimável, mesmo afirmando que embora não exista nenhuma garantia de que uma sociedade dos povos justa possa passar a existir ou que existirá, o simples fato de que pode é por si só

significativo - e afeta a nossa atitude perante o mundo, fazendo-nos compreender que a ação política não necessita de basear-se exclusivamente num compromisso. Mostrando como o mundo social pode aperceber-se das características de uma utopia realista, defende Rawls. E a filosofia política fornece um objetivo a longo prazo de empreendimento político e trabalhando na sua direção concede sentido ao que devemos fazer atualmente. Em suma, uma teoria ideal e a filosofia política podem ajudar-nos a perceber que os limites do possível no que concerne a matéria morais são mais abrangente do que se pensa, habitualmente, se nos apercebermos dos compromissos que um mundo não ideal nos impõe restringindo a nossa imaginação.

## PAZ OU JUSTIÇA?

A paz pode tanto ser o resultado de instituições democráticas generalizadas dentro dos povos - uma perspetiva muito idealista - ou em conformidade com os princípios internacionais por povos que permanecem domesticamente antidemocráticos - a solução realista do *modus vivendi*. Como percorre Rawls as duas soluções?

Paz e estabilidade ao alcance dos povos requerem, para Rawls, condições adequadas.

Por um lado, temos condições *psicológicas* tais como a compreensão e interiorização do núcleo dos valores democráticos liberais tais como a boa governação, o estado de direito, direitos humanos, etc. e assim a existência de um consenso de sobreposição amplamente difundido baseado numa conceção partilhada de justiça.

Por outro lado, as condições *institucionais* são cruciais: a existência de uma igualdade de oportunidade considerável, uma distribuição decente de rendimentos, segurança a longo-prazo no emprego, cuidados de saúde básicos assegurados e financiamento público de eleições, etc. Em *Uma Teoria da Justiça*, o equilíbrio entre as duas é analisado, mas Rawls tende, habitualmente, a enfatizar as condições psicológicas. Os processos psicológicos que conduzem à fidelização da democracia e o que Rawls descreveu como a mais superior e complexa "moralidade de princípios" é substituída por uma mais primitiva "moralidade da autoridade", coerção externa e medo da autoridade, como a base para a estabilidade e paz. Na *Lei dos Povos* Rawls menciona a "aprendizagem moral", a qual depende das ligações pessoais, sistemas de crenças e empatias e deve substituir a coerção ou pressão do grupo como base para a paz e estabilidade.

Mas, como se traduzirá esta análise na paz entre povos, pelo menos entre liberais e não liberais, mas povos decentes? Nesse caso, não teremos um consenso ou valores democráticos que possam cimentar a união. A resposta cria tensão sob a importância dos processos psicológicos e como certo tipo de "mimesis" democrática pode ocorrer. Como refere Rawls, os cidadãos desenvolvem um sentido de justiça enquanto crescem e tomam parte no seu mundo social justo... Similarmente, os povos, incluindo tanto as sociedades liberais como decentes, aceitarão de boa vontade e agirão de acordo com as normas legais enformadas numa justa Lei dos Povos. No entanto, esta assunção poderá ser entendida como um certo imperialismo cultural que parece estar em funcionamento na conceção de "paz democrática" de Rawls.

Na verdade, a paz entre povos requer mais do que a interiorização de um senso comum de justiça que Rawls assume. Não só isso não é efetivo, como convém a uma ideologia que não é aceitável para muitas diferentes culturas.

Por exemplo, a ideia de que povos não-democráticos podem comportar-se "de boa vontade" como indivíduos das sociedades liberais é problemática.

Isto não faz muito sentido se as verificações relevantes e equilíbrios não estão em ordem para este processo se desenvolver. Na verdade, como a história recente tem mostrado é mais provável que a pressão política e económica, a necessidade de assistência e a dominação cultural, conduzam os povos não-democráticos a uma não vontade "desejosa" de adoção de instituições democráticas.

Povos não liberais terão de se submeter em determinadas circunstâncias à dominação moral do ocidente. Além disso, é óbvio que a estabilidade e a paz entre os povos pode por vezes ser atingida em bases diferentes, sem desenvolver um sentido liberal ou democrático de justiça, sem acordo quanto a princípios primordiais, mas graças a a simples compromissos políticos, negociações, tratados, manutenção de promessas, respeito e confiança, que são muito diferentes, psicologicamente, de acordos livres.

De fato, o valor do compromisso e da negociação, mesmo de incentivos é elevado em muitas culturas onde negociar tem força de reconhecimento social e comunicação. Este é um ponto fundamental que Rawls não fez constar no seu exemplo ficcional de um povo aceitável como membro numa sociedade liberal de povos: o Casanistão.

Este exemplo concentra-se num único aspeto das sociedades não liberais muçulmanas, de que são sociedades hierárquicas e comunitaristas. Interpreta mal o papel desempenhado nestas pelo valor da negociação para atingir entendimentos.

Quando o entendimento nos princípios reguladores é atingido por intermédio da negociação política e compromissos, sem exigir alianças pessoais, então pode, possivelmente, preservar a honra e o respeito próprio das partes envolvidas e evitar a intimidação, dominação e imperialismo.

Outro exemplo do entendimento cultural errado de Rawls radica-se no seu uso do velho argumento da "paz por satisfação", referindo na *Lei dos Povos* que os povos satisfeitos não estão interessados em expandir os seus territórios nem têm intenções de dominar ou subjugar outros povos, estando em paz e sem razões para ir para a guerra.

O apelo ao interesse próprio tem pouco impacto em culturas onde os valores da comunidade, ou as obrigações do indivíduo para com essa comunidade ou honra e respeito próprio são mais importantes do que como contribui individualmente no mundo.

Pode identificar-se em Rawls uma certa insensibilidade para as diferentes abordagens à estabilidade e paz, por exemplo, as estabelecidas por intermédio do compromisso e negociações, porque são, porventura, estranhas à sua sensibilidade protestante.

Por último, é do conhecimento geral que para muitas culturas a democracia inclui um sentido de rutura e conflito potencial, uma vez que exacerba o que é diferente e não o que é comum. Assim, poderá tornar-se num fator de divisão em contextos sociais de ódio étnico e religioso profundos. Para o Islão, em particular, mas também noutros contextos não liberais a democracia e a tensão em torno do conflito e diversidade poderão ser vistos como perigosos e disruptivos.

## **NÃO HÁ CONSENSO DE SOBREPOSIÇÃO A NÍVEL INTERNACIONAL**

Uma outra série de críticas internas, indicando dificuldades entre a teoria e as tensões entre o imperialismo e o respeito pela diversidade tem um enorme peso.

Primeiramente, a conceção de Rawls relativa à estabilidade pode ser criticada por não estabelecer uma distinção clara entre estabilidade num contexto doméstico opondo

doutrinas abrangentes e estabilidade num contexto internacional de povos conflituosos. Rawls aplica à *Lei dos Povos* a análise concetual já presente em *Liberalismo Político* em relação a um contexto pluralista doméstico. Kok-Chor Tan<sup>77</sup> refere que a principal falha na tese global de Rawls é a sua crença de que um consenso de sobreposição entre sociedades políticas diferentes é moralmente equivalente a um consenso de sobreposição entre doutrinas abrangentes diferentes e que o consenso apresentado por Rawls na *Lei dos Povos* é mais um compromisso político do que um consenso em torno de valores liberais.

É impossível tratar a um nível global o liberalismo político como uma doutrina neutra em relação a povos e práticas não-democráticas. A certa altura, a afirmação do seu conteúdo liberal, especialmente da sua promessa de liberdade individual, tem de se manifestar, criando uma tensão e destruindo o equilíbrio que Rawls pretende preservar.

Uma dificuldade suplementar reside no fato de uma vez que a base para a estabilidade ser apresentada como psicológica e muito estreita está propensa a uma objeção que é, também, válida para o tratamento de Rawls do pluralismo num contexto doméstico. Como é psicologicamente possível povos não liberais, mas decentes, estarem prontos para trocar alianças e aceitar princípios liberais, considerando ao nível doméstico que os considerariam repulsivos? Na verdade, aqui reside uma situação similar ao problema presente em *Liberalismo Político* em que um membro de uma sociedade liberal se encontra dividido entre ser capaz de ser dedicado ao liberalismo, enquanto cidadão, mesmo quando enquanto pessoa privada se opõe a este. Solicitar aos povos a aliarem-se a valores estranhos a si pode ter contornos imperialísticos. Pode, também, conduzir a contradições para o lado dominante. No presente contexto, por exemplo, o regime contemporâneo de ajuda internacional é claramente coercitivo. Mas, combina este poderoso foco disciplinar com uma ênfase ao fortalecimento e autodesenvolvimento mesmo para os países mais pobres, que é paradoxal: exige medidas compulsivas para introduzir mais liberdade e responsabilidade nos países em

---

<sup>77</sup> Kok-Chor Tan criticou a conceção de Rawls da justiça económica global por permitir desigualdades ostensivamente inconsistentes com um ideal da cooperação justa (entre estados ou pessoas individuais) dentro da estrutura básica global.

Cf. TAN, Kok-Chor, "The law of peoples: With the 'idea of public reason revisited'", *Canadian Journal of Philosophy* 31:113-132, 2001 e "Liberal toleration in Rawls's law of peoples", *Ethics* 108:276-295, 1998.



desenvolvimento; isto pode ser perturbador e destrutivo tanto para os doadores ricos como para os recebedores pobres.

A falha no argumento é a suposta base psicológica para a paz quando é óbvio que mais fatores objetivos e não individuais desempenham um papel preponderante.

Há uma nítida tensão em Rawls entre a natureza *psicológica* da sua concepção de paz e estabilidade e a sua concepção *holística* e institucional de justiça.

A consequência tem o elevado preço da inclusão de países não-democráticos e a sua transformação moral, para estabelecer uma paz regrada duradoura em substituição de um mais realista *modus vivendi*.

## CONCLUSÃO

Para compreendermos a importância contínua do trabalho de John Rawls precisamos de entender todo um *background*: o objeto e o método da sua procura de cinquenta anos de pensador político.

O *background* da investigação de Rawls foi a anexação cuidadosa de um certo tipo de *pluralismo* evolutivo.

Tão cedo quanto *Uma Teoria da Justiça* encontramos Rawls elencando as suas atividades em relação ao fato de que não existe nenhuma concepção pública de bem. John Rawls apresenta aí a sua concepção de justiça doméstica, destinada a fornecer a orientação moral para a avaliação, projeção, e reforma da ordem institucional (“estrutura básica”) de uma sociedade. Mais tarde em *Liberalismo Político* encontramos um pluralismo razoável de doutrinas abrangentes. Embora estas formulações não sejam, exatamente, as mesmas, Rawls em ambos os casos reconhece o fato e a importância da diversidade no julgamento moral que é, muito provavelmente, a manifestação de uma coerção ausente.

O *objeto* do trabalho de Rawls estabelece-se no desenvolvimento de um método de comensuração que possibilita aos cidadãos livres e iguais de uma sociedade democrática, identificar uma base comum para as nossas transações, na procura de um benefício mútuo, entre si.

Finalmente, o *método* usado por Rawls no seu trabalho foi, amplamente, pensado tacita mais do que explicitamente, o *pragmatismo*, especialmente no sentido que Rawls pretende para o estabelecimento de princípios de associação política que gerarão a sua própria sustentabilidade nas atitudes e ações daqueles cujo comportamento se destinam a guiar. Grosseiramente, Rawls tencionava desenvolver princípios de justiça que pudessem funcionar, socialmente, como um instrumento para o acordo crítico e novo arranjo das instituições sociais existentes.

E percebeu, profundamente, que para desempenhar esse papel, este género de princípios teria de assegurar um entendimento; articular semelhantes princípios seria um exercício, meramente, académico a não ser que fossem abraçados.

Em *Theory of Justice* (1971) John Rawls apresentou uma concepção de justiça apropriada a uma sociedade democrática e crítica em relação à proposta utilitarista de maximização da felicidade, inadequadamente protetora da liberdade e igualdade, e dos

valores democráticos e liberais. A justiça como equidade é a teoria de Rawls para uma sociedade liberal. Como membro da família das concepções políticas liberais, Rawls providencia uma matriz para o uso legítimo do poder político, sendo a justiça o padrão moral mais elevado: a descrição completa de como as instituições principais de uma sociedade devem estar organizadas.

Vinte e oito anos depois de *Uma Teoria da Justiça*, com as teorias da legitimidade e justiça para uma sociedade liberal constitutivamente bem ordenada, Rawls estende a sua abordagem interna às relações internacionais com uma posterior sequência de teorias: *A Lei dos Povos*. Através dela, Rawls acredita poder guiar-se uma sociedade liberal nas interações com outras sociedades, tanto liberais como não liberais.

Seguindo Rousseau e Kant, Rawls recorre à ideia de contrato social: representando a justiça como o resultado de um acordo hipotético entre cidadãos livres procedendo de uma posição de direitos iguais. Para assegurar um acordo justo e imparcial.

“A abordagem contratualista de Rawls oferece uma via alternativa para o prosseguimento da reflexão sobre questões de desejabilidade. Não devemos perguntar diretamente o que é desejável ou indesejável. Devemos, em vez disso, perguntar que estrutura sociopolítica escolheríamos se pudéssemos decidir que estruturas devemos ter.

E, no desenvolvimento da estratégia contratualista, a primeira e mais original hipótese de Rawls é a de que, ao perguntarmos o que escolheríamos, deveríamos atender ao que escolheríamos sob um véu de ignorância que nos impedisse de vermos os nossos próprios interesses. É a esta situação de ignorância que Rawls chama *posição original* do contrato.”<sup>78</sup>

Partindo de uma situação igualitária, Rawls impõe um “véu de ignorância (*veil of ignorance*) que esconde todas as características distintivas dos cidadãos, das partes (*parties*), que devem escolher um critério público de justiça social sem conhecer os credos particulares, valores, gostos, desejos, dotes ou mesmo o contexto natural e histórico da sociedade daqueles que representam.

---

<sup>78</sup> KUKATHAS, Chandran e Philip Pettit, *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos*, Gradiva, 1995, p.33.

As partes não sabem nada sobre si e os outros (p. ex., talentos, classe social, rendimentos, religião e outros valores) ou eventualmente fatos sobre a história ou sociedade. Desta “posição original” (*original position*), composta por deliberadores racionais, envolvendo um fórum deliberativo ficcional, Rawls sustenta que um cidadão livre concordaria com uma concepção liberal igualitária de justiça, ou “justiça como equidade”. A concepção compreende dois princípios: (1) certas liberdades básicas, como a liberdade de pensamento e associação, são tão importantes que têm preponderância sobre outros valores sociais, tais como a eficiência econômica ou melhoria do bem-estar dos pobres; (2) cargos e posições de autoridade devem estar disponíveis para todos sob condições de igualdade de oportunidades.

Estas experiências mentais são centrais tanto para *Uma Teoria da Justiça* quanto para a *Lei dos Povos*. No caso doméstico, as partes representam pessoas individuais. Porque há um representante para cada cidadão em perspectiva, esta posição original diz-se definir a liberdade e a igualdade fundamental de todas as pessoas. As partes têm a tarefa, no interesse daqueles que representam, de proteger os seus interesses, concordar com um critério público de justiça para avaliar as alternativas de estruturas básicas praticáveis para uma sociedade.

Na base de uma disposição altamente complexa de argumentos rigorosos, Rawls tenta demonstrar que as partes selecionariam o seu critério público liberal: os dois princípios da justiça com as duas réguas da prioridade.

No caso internacional, a experiência mental da posição original é desdobrada de forma diferente. Quatro divergências sobressaem: os deliberadores racionais são concebidos como representantes de povos (*peoples*) e não de pessoas, e a posição original internacional é entendida como definindo a liberdade e a igualdade dos povos. A representação é concedida seletivamente: concede-se somente aos povos bem ordenados (*well-ordered*) por possuírem tanto uma ordem institucional doméstica liberal ou decente, enquanto o restante não é aceite como igual e é-lhe, assim, negado respeito e tolerância iguais. O véu da ignorância é estreito, permitindo que as partes saibam se representam um povo liberal ou decente; e Rawls desta maneira conduz a sua experiência mental internacional duas vezes para mostrar separadamente que os representantes de povos liberais e os representantes de povos decentes adeririam independentemente ao mesmo acordo. E a tarefa atribuída às partes na posição original internacional é, consideravelmente, dissemelhante; não são, como se pode ter esperado, incumbidas de concordar com um critério público para a avaliação, projeção, e reforma

da ordem institucional global, mas incumbidas de concordar com um conjunto de regras de boa conduta que os povos cooperantes (esperam uns dos outros) devem obedecer.

Pode-se objetar que, no mundo ideal de Rawls, as sociedades ricas e poderosas nunca procurariam dar forma às regras da interação económica internacional para sua vantagem desproporcional ou não cumprir com os seus deveres de auxílio, e que ninguém tentaria corromper políticos e burocratas nas sociedades pobres.

Rawls não faria esta objeção. Ele entendeu a sua sociedade dos povos como podendo realmente resistir entre nós - uma utopia realista.

A qualidade mais importante da “utopia realista” preconizada por Rawls é a de que os grandes males da história da humanidade estejam ausentes. Se internamente o objetivo para se considerar os princípios de justiça, como apresentados na *Teoria da Justiça*, tratava de ultrapassar o conflito resultante dos bens originados na cooperação social, para a Sociedade dos Povos, Rawls elabora a sua utopia realista, cingindo-se à paz democrática kantiana, propondo princípios de justiça cuja validação advenha dos Povos.

Rawls ambiciona corroborar um modelo de equidade entre os povos baseado num sistema de cooperação recíproca, análogo ao caso interno, que lhes possibilite conseguirem um nível de qualidade de vida para os seus cidadãos em consonância com uma conceção de justiça política e pluralismo razoáveis.

Rawls articula a razão de ser da Sociedade dos Povos (compreendendo os povos e não os Estados como executores do contrato social internacional) com o final dos grandes males da humanidade: a guerra injusta e a perseguição religiosa, a opressão e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, o genocídio e o assassinio em massa.

A tese mais amplamente sustentada por Rawls para a Sociedade dos Povos remonta à teoria da paz perpétua kantiana, persuadido pela possível concretização de um ambiente internacional de paz entre os estados fundado por uma confederação de repúblicas. As repúblicas kantianas são contemporaneamente as democracias constitucionais liberais rawlsianas.

Todavia, a efetivação da paz democrática ainda está, segundo Rawls, constrangida por uma conjuntura sujeita a cinco condições que devem ser cumpridas pelos povos, a saber:

1. Igualdade imparcial de oportunidade (especial relevância na educação), para que a sociedade possa integralmente participar nos debates da razão pública e colaborar nas políticas sociais e económicas;

2. Distribuição da renda e riqueza que garanta a todos os cidadãos os meios indispensáveis para que façam uso inteligente e eficaz das suas liberdades básicas;

3. Em última instância, por meio do governo, ter a sociedade como empregador, com vista a um panorama de percepção de segurança e de oportunidade de trabalhos e cargos significativos que garante a sensação de autorrespeito entre cidadãos;

4. Assistência médica básica assegurada para a totalidade dos cidadãos;

5. Financiamento público das eleições e disponibilização da informação pública relativa a questões políticas.

Globalmente, Rawls sustenta que a combinação recíproca de valores básicos de liberdade, de igualdade e de direitos, concebe um contexto em que gradualmente a utopia realista se começa a efetivar.

O seu desígnio é erradicar a injustiça política, geradora dos grandes males da história humana elencados por Rawls no §7 e §8 de *A Lei dos Povos* como “a guerra injusta e a opressão, a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência, a fome e a pobreza, para não mencionar o genocídio e o assassinato em massa.” Desta feita, a ideia rawlsiana de incrementação de uma utopia realista é sugerida a partir do exame da realidade social vigente. E o que lhe subjaz é a construção de um mundo inoculado desses males, que embora ainda não existente é atingível.

A condição mais importante para esta utopia realista ser atingida é a de que todas as sociedades se encontrem internamente bem ordenadas: de que todos tenham instituições políticas domésticas justas, ou pelo menos decentes.

A utopia realista de Rawls é a visão de uma ordem internacional pacífica, cooperativa e perpétua, onde povos liberais e decentes estão disponíveis para pacificar estados agressores, para assegurar o respeito pelos direitos humanos, e ajudar os países em dificuldades desde que necessitem de ajuda.

A Sociedade dos Povos, resultado do somatório da convivência entre povos decentes e povos liberais, ainda que sob os auspícios de uma utopia realista, dinamiza, amparada na especulação e conjectura, a construção vindoura de um cenário abundante

em manifestações religiosas, morais e filosóficas envolvidas num sistema cooperativo que tem como fim ulterior a concretização plena e o aperfeiçoamento continuado da justiça política entre os povos.

É por demais visível que são limitadas as ligações entre o trabalho de Rawls e a teoria contemporânea das relações internacionais. Porque Rawls usa o termo "sociedade de povos bem ordenados" e porque a sua distinção entre povos e estados não é bem compreendida e se pode entender isso como Rawls estando, de fato, a proporcionar um crédito à "sociedade internacional" e, desta feita, identificando-o como uma espécie de membro remoto da Escola Inglesa. Embora existam algumas afinidades em termos gerais isto não colhe. Um "povo" tem uma natureza distinta de um "estado", o seu entendimento da sociedade é distinto do da Escola Inglesa.

Rawls possui a sua própria agenda a qual conta trazer para as relações internacionais e retira pouco dos discursos estabelecidos pelas relações internacionais. É precisamente aí que reside o interesse do seu trabalho. E três aspetos são de particular relevância:

- a) as categorias de estados usadas por si;
- b) a sua mudança dos estados para os povos e a respetiva crítica da "racionalidade sem razoabilidade";
- c) os motivos morais introduzidos por si que estabelecem a chave para a distinção entre realismo utópico e utopia realista.

De entre as fraquezas identificadas pelos seus críticos destaca-se Nozick com o seu *estado mínimo e princípio da transferência* e os que o rotularam de filosoficamente incoerente. Qualquer que seja o valor dos argumentos específicos de Rawls, o sentimento entre muitos teóricos é o de que estes argumentos não encaixam entre si. As adições posteriores de Rawls arrastaram a estrutura original e o melhor que os rawlsianos podem aspirar é que algo possa ser construído dos destroços.

Nos antípodas, o trabalho de Rawls pode ser visto como patenteando uma teoria unificada, cuja importância radica na força intrínseca das partes constituintes, funcionando os seus maiores e mais importantes conceitos estruturais conjuntamente.

Há duas maneiras de dizer o que pode ser “irrealista” nesta aproximação. O primeiro ponto a sugerir é que Rawls supõe que uma vez que um filósofo patenteou o

que a justiça é, pode contar-se com as estruturas institucionais do estado para aplicar esta concepção da justiça à política. Ou seja a política submeter-se-á aos argumentos filosóficos corretamente construídos e à ordem do filósofo.

Esta é uma visão potencialmente engrandecedora da filosofia e uma visão globalmente instrumental da política. Nesse sentido pode dizer-se que Rawls é utópico. Pensa que a filosofia pode estabelecer os termos para a política, mas na realidade não pode. Assim mais provável do que a política ser colonizada pelas ambições imperiais dos filósofos morais é a política ignorá-los simples e completamente. A filosofia política contemporânea dos últimos quarenta anos refletiu sobre as ideias rawlsianas de igualdade e equidade, mas o mundo da política prática abandonou esses mesmos interesses.

É do interior desta dualidade que é suscitada a dúvida do estabelecimento da Sociedade dos Povos rawlsiana, razoavelmente justa, se afigurar ou não como uma utopia realista, representativa de um panorama inexistente, mas concebível e realizável no futuro, quando as divergências de poder e de riqueza são ultrapassadas por todos os povos numa nomenclatura de cooperação mútua. Citando Ernst Bloch, “in order to penetrate precisely the nearest nearness.”<sup>79</sup> Ou, seguindo a ideia de Rousseau de que os contornos do possível em matérias morais são menos esguios do que julgamos.

---

<sup>79</sup> BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope* 3 vols., Cambridge: MIT Press, 1986.



## BIBLIOGRAFIA

### Obras citadas de John Rawls

- RAWLS, John, *Collected Papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_., *A lei dos Povos*, Quarteto Editora, Coimbra, 2000.
- \_\_\_\_\_., *Lectures on the history of moral philosophy*, Barbara Herman (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA and London, 2000.
- \_\_\_\_\_., *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_., *Liberalismo Político*, Editorial Presença, 1997.
- \_\_\_\_\_., *Justiça como Equidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_., *Uma Teoria da Justiça*, Editora Presença, Lisboa, 1993.

### Comentários

- ACKERMAN, Bruce, "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 7. (Jul., 1994), pp. 364-386, forthcoming URL = <<http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%28199407%2991%3A7%3C364%3APL%3E2.0.CO%3B2-8>>.
- ANDERSON, Perry, "On John Rawls", *Dissident*, 1994.
- BARRY, Brian, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* 105, 1995.
- BROWN, Chris, "The construction of a 'realistic utopia': John Rawls and international political theory" [online]. London: *LSE Research Online*, 2002.
- CRISP, Roger, *Routledge Philosophy GuideBook to Mill on Utilitarianism*, Edited by Tim Crane and Jonathan Wolff, University College London, 1997.
- FREEMAN, Samuel, *Rawls*, Routledge Philosophers, 2007.
- HENRY, S. Richardson, "John Rawls", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, forthcoming URL = <<http://www.iep.utm.edu/rawls/>>.

- KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice: une introduction : Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes*, Paris: La Découverte, 2003.
- KUKATHAS, Chandran e Philip Pettit, *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos*, Gradiva, 1995.
- LATOUR, Sophie Guérard de, *A sociedade Justa Igualdade e Diferença*, Porto Editora, 2003.
- MANDLE, Jon, *Rawls's 'A Theory of Justice' - An Introduction*, Cambridge University Press, 2009.
- MARTIN, Rex e David A. Reidy, *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Blackwell, 2006.
- MILL, John Stuart, *Sobre a Liberdade*, Edições 70, Lisboa, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Utilitarismo*, Gradiva, Lisboa, 2005.
- NOZICK, Robert, *Anarquia, Estado e Utopia*, Edições 70, 2009.
- RACHELS, James, *Elementos de Filosofia Moral*, Edições Gradiva, Lisboa, 2004.
- RICOEUR, Paul, *O justo ou a essência da justiça*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.
- RUNCIMAN, David, "What is realistic political philosophy?", *Metaphilosophy*, Vol. 43, Nos. 1–2, January 2012.
- SWIFT, Adam, *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Polity Press, 2001.
- TASIOULAS, John, "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 2, No. 2 (2002), pp. 367–396, 2002.
- TRIFIRÓ, Fabrizio, "John Rawls's Justice as Fairness: antifoundationalism, deliberative democracy, and cosmopolitanism", *IIIS Discussion Paper* No. 93, Institute for International Integration Studies, Trinity College Dublin, 2005.
- WALZER, Michael, *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*, Basic Books, 1984.

- WENAR, Leif, "John Rawls", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rawls/>.
- \_\_\_\_\_, "The unity of Rawls's work", *The Journal of Moral Philosophy*, 1(3). pp. 265-275, 2004.
- WILLIAMS, Huw Lloyd, *On Rawls, Development and Global Justice: The Freedom of Peoples*, Palgrave Macmillan, 2011.
- WOLFF, Jonathan, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford University Press, 1996.

### **Outras obras**

- *John Rawls, Justiça e democracia*, Seleção, apresentação e glossário Catherine Audard, Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed.), University of Pennsylvania, Cambridge University Press, 2003.
- *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Ralf M. Bader e John Meadowcroft (eds), Cambridge University Press, 2011.
- *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford New York, Oxford University Press, 1995.
- *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Dermot Moran, Routledge (ed.), 2008.